OLASZ MARXISTA FILOZÓFUSOK ÍRÁSAIBÓL

GONDOLKODÓK

OLASZ MARXISTA FILOZÓFUSOK ÍRÁSAIBÓL

GONDOLAT KIADÓ · BUDAPEST 1970

VÁLOGATTA ÉS A BEVEZETÉST ÍRTA

HUSZÁR TIBOR

FORDÍTOTTA

ROZSNYAI ERVIN

A BADALONI-TANULMÁNY BERÉNYI GÁBOR FORDÍTÁSA

A FORDÍTÁST ELLENŐRIZTE

CSALA KÁROLY

A BEVEZETŐ TANULMÁNYT LEKTORÁLTA

SALLAY GÉZA

A JEGYZETEKET KÉSZÍTETTE

PANKOVITS JÓZSEF

„Úgy vélik, hogy az akarás az kötelesség, az mindenképp jó, az egyedüli jó dolog. Természetesen fikarcnyit sem érdekli őket a siker, sőt inkább kedvükre való az áldozathozatal, a mártíromság. Csak a cselekvést értik, de ugyan minek. Azt hiszed talán, hogy tudják, micsoda egy fa? Hogy gondolkoztak ezen valaha is?... A föld, az energia, ami a dolgokban van, s ami összefűzi őket? Ugyan kérem: ez ismeretlen számukra. A fellegekben járnak, ott mozognak ide-oda. Mozogniuk kell..., politikai tevékenységet kifejteni, áldozatokat hozni..."

A felbomló Akció Párt egyes tagjait aposztrofálva jellemzi így — híres regényében, az „Óra"-ban — Carlo Levi a „tiszta cselekvés" megszállottjait, s valljuk meg, egyes tanulmányírók az olasz marxistákat nemegyszer e modell szerint jelenítik meg: tiszta emberekként, akik ha kell, súlyos áldozatokat is hoznak, de híján vannak a fogalmi kultúrának, mellőzik a gondolati rendszerezést, a „láthatatlan" okok megfejtésére törő absztrakciót.

A cselekvés kérdése, tehát a történelmet formáló ember lehetőségei az olaszországi marxista gondolat történetén valóban vörös fonálként húzódik végig. Mire alapozódik azonban ez a bizarr asszociáció? Miért azonosul egyes filozófiatörténészek ítéleteiben a „hagyományos" latin anarchizmus s a praxis filozófiája, vagy pontosabban szólva: miért azonosítják az olaszországi

marxisták fontos kísérleteit s a tiszta cselekvés filozófiájának antiintellektualizmusát?

A problémát így is folytathatnánk: az emberi gondolkodás útjai egyetemesek, a tudományos igazság oszthatatlan. Egyetemesek a marxista filozófia igazságai is. Beszélhetünk-e ez esetben *olasz* marxizmusról, s indokolható-e — bármilyen érvvel — az olasz — vagy olaszországi — marxizmusnak a „gyakorlat" filozófiájaként való jellemzése?

A monografikus bizonyítás nem kizárólagos formája az igazság meghódításának, s a filozófiai igazság érvényessége szempontjából a stiláris kérdések nyilvánvalóan nem lehetnek meghatározóak. Nem érintik azonban a terminológiai különbözőségek egy ponton a lényeget? Vajon az olasz marxista gondolkodók sajátos filozófiai szókészlete — s ezzel összefüggésben esszéizmusa, stiláris megoldásai — nem érdemi különbözőségekre utalnak-e? S egyáltalán, milyen mértékben lehet és kell egy olyan tudományban, amely a legáltalánosabb összefüggéseket kutatja, a *nemzeti* sajátosságokat minőségi jegyként kezelni? Korlátozhatók-e a sajátosságok terminológiai vagy stiláris jellegzetességekre?

A Carlo Levi nyomán jellemzett gondolkodói alkat az írói fantázia játéka lehet, mint ahogy az olaszországi marxista gondolatnak a tiszta cselekvés filozófiájával való azonosítása is könnyen minősíthető egyoldalú túlzásnak. Ám a túlzások hátterében valóságos kérdések húzódnak meg! Hogyan értelmezendők a huszadik századi olasz marxista filozófia jellegzetességei: az egyetemest a nemzeti, sajátos történelmi közegében érvényesítő variánsként, amely éppen eredeti kérdésfeltevésével segíti elő a marxista gondolat alkotó fejlődését, vagy annak példájaként, hogy a polgári nemzeti kultúra ural-

kodó áramlataival folytatott túlhangsúlyozott párbeszéd, s ennek nyomán az integrációs kísérletek terminológiai engedményekhez, sőt — a szubjektív szándékok ellenére — revizionista tendenciákhoz, feladhatatlan elvek feladásához vezetnek?

Kezdjük a legkényesebb kérdéssel: mennyiben maradtak a huszadik századi olasz marxisták a Crocéval folytatott párbeszédben Croce foglyai? Nem bizonyult-e erősebbnek az a szellem, amelyet meg akartak haladni, mint saját szellemi potenciáljuk? Vajon a filozófia s a történelem azonosságának az olasz marxista irodalomban visszatérő tétele nem Croce hatásával magyarázható-e?

Formai azonosságok könnyen kimutathatók. Az elemzésnek azonban, amely ezeknek az azonosságoknak a titkát s még inkább jelentőségét a gondolati rendszerek egésze szempontjából meg akarja fejteni, paradoxális tényekkel kell szembenéznie. Például azzal, hogy maga Croce is marxista gondolati kultúrán nevelkedett, s sok minden, amit filozófiájában eredeti elemként tartanak számon, tulajdonképpen a marxizmus ösztönzéséből eredt. Mert Croce Antonio Labriola tanítványa és barátja volt, s e kapcsolat hosszú évekre befolyásolta olvasmányanyagát, kutatásának irányát.

Croce gondolati evolúciója nem volt híján drámai fordulatoknak. Labriolával s a marxizmussal való szakítása is látványos és drámai volt. Mint 1900-ban maga írta: „Marxról szóló írásaimat egyetlen kötetbe gyűjtöttem össze, koporsóba helyezvén ily módon őket. Úgy gondolom, ezzel az aktussal felbontottam életemben a marxista zárójelet."[1]

Croce e szakítás nyomán vált a Sorellel, De Mannal rokonszenvező reformizmus markáns alakjává, később a marxizmus újliberális bírálóinak egyik reprezentatív személyiségévé.

Szellemi evolúciója egy sajátos, retrográd görbét mutat. Mint Gramsci mondotta: Croce fordítva tette meg az utat. Marx és Engels a spekulatív filozófiától egy konkrét történelmi filozófiához, a gyakorlat filozófiájához jutott el.[2] Croce ellenben spekulatív nyelvre fordította vissza a gyakorlat filozófiájának haladó vívmányait, ám e „visszafordítás" ellenére is — s éppen ez az egyik paradoxális tény, amire fel kell figyelnünk — megőrizte a marxista gondolat számos vívmányát, mint Garin, a kiváló filozófiatörténész írja: tulajdonképpen sohasem szabadult meg teljesen a marxi ösztönzésektől.[3]

A marxista filozófiai kultúra kialakulásának s elmélyülésének folyamata egyetlen országban sem volt egyenes vonalú: féligazságok abszolutizálása, eklekticizmus, helyes felismerések doktrínává merevedése, más szóval visszaesések és gondolati zsákutcák — legalábbis az „előtörténet" időszakában — ugyanúgy hozzátartoznak az összképhez, mint az új felismerések, a gondolat anyagi erővé válása, az aktív történelemformálás mozzanata. Olaszországban e folyamatot a századelő első éveiben — ha lehet — még hatványozottabban az ellentmondások jellemezték. Mert miközben az olasz társadalomban — az északi ipari központok gyors növekedése, a nagybirtok érintetlensége, a Dél középkori nyomora, a monarchikus államszervezet tehetetlensége, a reformok elodázása, s nem utolsósorban az imperialista külpolitika következtében — egyre nagyobb mennyiségű gyúanyag halmozódott fel, a marxista gondolat olasz képviselői nem előre léptek, hanem hátra. Képte-

lennek bizonyultak a válságfolyamatok átfogó elemzésére — sem az okok vizsgálatában nem hatoltak a dolgok gyökeréig, sem a megoldás módját illetően nem volt érvényes, cselekvési programmá fogalmazható válaszuk.

Labriola — minden korlátja, életművének minden vitatható mozzanata ellenére — az európai marxista gondolat élvonalához tartozott. Ám a századelőn, 1904-ben bekövetkezett halála s a Crocéval történt szakítás után követői között nincs *egyetlen* jelentős gondolkodó sem. Labriola a baloldali hegeliánusok, Spaventa és De Santis hagyományainak folytatója volt. Életművének háttérbe szorulásával párhuzamosan a hegelianizmus értékes hagyományait is mellőzik, s szinte valamennyi társadalomtudományban uralkodóvá válik a pozitivizmus.

E pozitivista áramlat sokágú szemléletmódja, képviselőinek életútja ugyancsak nem mentes meghasonlásoktól, eklektikus megoldásoktól — e szempontból különösen tanulságos Bernardino Varisco és F. Orestano életművének elemzése. A korai olasz pozitivizmusra egyaránt hatott Spencer biologizmusa, Mach és Avenarius empíriokriticizmusa. S ugyancsak számottevő azoknak a száma, akik magukat marxistáknak vallják, akik a marxizmus és a pozitivizmus szintéziséért tevékenykednek. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a Labriola halálát követő évtizedben — miközben hatásuk az olasz szellemi élet más területein csökkent — e pozitivista kísérletekből nőtt ki az olaszországi marxizmus meghatározó áramlata.

Bár e gondolkodók — Ferri, Loria, Labriola, Ferrero — egyes részterületeken, például a jogtudományban, fontos felismeréseket is megfogalmaztak, filozófiai álláspontjukat a gondolati laposság, a földhöz tapadtság jel-

lemezte. A környezeti tényezők fétise pedig, amely írásaikból kitűnik, a szociológia törvényeinek a kriminológia, sőt a kriminálbiológia törvényeivel való behelyettesítéséhez vezetett. S a pozitivista „marxizmusnak" a forradalmi dialektika minden elemét nélkülöző evolucionizmusát híven egészítette ki a szocialista mozgalom teoretikus vezetőinek — Claudio Trevesnek, Turatinak — nem kevésbé lapos és gondolatszegény ökonomizmusa s reformista politikai vonalvezetése.[4]

Loriának és társainak „marxizmusához" viszonyítva Croce joggal tűnt óriásnak. „Visszájára fordított" tételrendszerében, anyaggazdag történelmi fejtegetéseiben több igazságelem, valóságos megfigyelés, ösztönző gondolat volt, mint a magukat ortodox marxistáknak valló ökonomisták-pozitivisták egész szellemi arzenáljában. S ez a másik paradoxális tény, amelyet figyelembe kell vennünk, ha meg akarjuk érteni, miért Crocén keresztül, őt kritikailag meghaladva bontakozott ki s erősödött meg az olasz marxisták azon nemzedéke, amely később az októberi forradalommal s Lenin szellemi hagyatékával azonosulva, a kommunista párt alapítója s vezetője, magja lesz.

Benedetto Crocét az újhegelianizmus képviselőjeként szokták jellemezni. A hegeli hatás valóban kimutatható Croce egész életművén, de az az állítás, hogy Croce hegeliánus volt, s hogy historizmusa a hegeli historizmus egy változata csupán, az összefüggések egyoldalú értelmezésén alapul. E tétel kritikai végiggondolása annál is inkább szükséges, mert — többek között — e feltevésen alapszik Croce és az olasz marxisták történelemfelfogásának azonosítása. Talán elég, ha e vonatkozásban Althusser ismert kijelentésére utalunk.[5]

Croce híres Hegel-kötetében, s különösen e kötet legjelentősebb írásában („Mi élő s mi holt Hegel tanításában?") a *filozófus* Hegeltől való idegenségét maga deklarálja.[6] Nem részletmozzanatokat vitat, bírálata a hegeli rendszer *egésze* ellen irányul, amelyet metafizikusnak s történelemellenesnek ítél.

Croce úgy vélte, hogy a hegeli filozófia kategóriaelemzései, páratlan gondolatgazdagságuk ellenére — a hegeli rendszer belső logikája következtében — tiszta történetfilozófiába torkollanak. Hegel olyan rendszert épített a történetírásba és annak módszertanába, amely tiszta és elvont szellemi kategóriákból indult ki, vagyis egy *a priori* analitikus és nem egy *a priori* szintetikus történelmet próbált elképzelni. Ez azonban sohasem segítheti elő a valóságos történelem logikai, etikai megértését.

Croce tagadja a logos, a természet és a szellem Hegelre jellemző hármasságát, a természeti szféra dialektikus szerkezetét s ezzel összefüggésben a természetfilozófia létezését. Hegellel ellentétben korlátozza az ellentmondás szerepét a szellem fejlődésében, s a tulajdonképpeni egyetlen realitásnak a *szellemet* s annak különböző fokozatait tartja. A dialektikus mozzanatok e fokozatok különbözőségei, átmenetei, körforgása.

Croce filozófiájában a történelmi *jelen* a szellem öntudatra ébredésének egyetlen közege: a történelmi *ismeret* a szellemi cselekedetek folyamatának kiindulópontja. A történész-filozófus feladata tehát az ember tudomásulvétele a *jelenben*, a történelmi tények koordinátájában. S e megismerés egyben cselekedet is, mert átalakító jellegű, s új realitás létrejöttéhez vezet. A történelem a maga tiszta és teljes valóságában nem más, mint ezeknek a cselekedeteknek hosszú sora, amelyek mindegyike

önmagában teljes, de ugyanakkor képes arra, hogy új cselekedeteket hívjon életre.

A filozófia addig önálló, amíg transzcendencián alapul. A filozófia elveszti önállóságát, ha leleplezzük a transzcendencia mítoszát. S ami helyére lép, az már nem filozófia többé, hanem történelem, vagy ami ezzel azonos, a filozófia mint történelem, vagyis a filozófia története, amely az általános és az egyedi, az intellektus és az intuíció azonosságán alapszik.

Ebből következően a filozófia nem lehet más, mint a történetírás módszertana, a történeti ítéletek építőelemeit alkotó kategóriák feltárása. E feladat — Croce felfogása szerint — az esztétika, a logika, az ökonómia és az etika fokozatainak megkülönböztetése során realizálódik.

A *szellem* bölcselete — a crocei értelemben vett filozófia — e fokozatok kompendiuma. Mert a történetírás tárgya a szellem valóságos élete, amely ismét nem egyéb, mint a képzetnek, a gondolkodásnak, a cselekvésnek és az erkölcsiségnek az élete, és e mozzanatok változatosságában is *egységes* életvitel.

A Croce szerinti történelmi létünk érzékléseinkből, gondolatainkból épül fel. S ebből következően — amint arra Gramsci is szellemesen rámutatott — a történelmi szükségszerűség nem más, mint az önmagához igazodó szellem, amely feladatának egész súlyát érzi, és attól eltéríteni semmi módon nem engedi magát.

Croce szellemének mozzanatai: a megismerés és az akarás. Ha egy parafrázisban összegezzük felfogását: a megismerés az *elméletben*, az akarat a *gyakorlatban* jut érvényre. Mind a kettő irányulhat az egyedire és az általá-

nosra is. Az ismeret szintjén különválik az intuíció, amely az egyedinek képzetek alakjában való megjelenítése, s a ráció, amely az általánost mindig fogalmakban rögzíti.

Croce úgy véli, hogy az elméleti tudáshoz hasonlóan a gyakorlati tevékenységnek, az akaratnak is kettős a tárgya: az egyén java és az egyetemes jó. Ha az okozat az egyénre irányul, a hasznosat keresi, működése gazdaságos; ha az egyetemesre, akkor a morális szintjén mozog: a cselekvés az erkölcs szférájába lép.

E mozgásban rajzolódik ki a szellemi tevékenység négy fokozata: a szemlélődés, a fogalomalkotás, a hasznos és az erkölcsös cselekvés, s e négyféle tevékenység négy immanens tárgya, négy eszménye is: a művészi *szép;* az *igaz* — amely a képzeteink közötti tökéletes viszony; a megértett történeti valóság; a *hasznos* — a törvény és a jog szférája; s az *erkölcsi jó.*

Az értékek váltakozása, a szüntelen mozgás a szellem élete: átmenet az egyik formáról a másikra. S e mozgás — Croce e vonatkozásban is hű önmagához — nem vezethető vissza oksági kapcsolatokra; a történelem logikája az *ember* logikája, a szellem önmegismerési folyamata.

A szellem mindenhatóságának bűvöletében Croce elhatárolja magát minden olyan filozófiától, amely szerint az ember vállalkozókedvét, útkereséseit biológiai vagy még szimplább mechanikai törvények helyettesítik. A történelem az emberi szellem műve, s nem bábszínpad, melyet emberen kívüli erők mozgatnak. A történelmi folyam nem kő-lavina, amely bár magasból, mennydörgésszerűen zúdul alá, önmagát eltemetve vet magának ágyat.

Az emberi gondolat tehát cselekvően formálja törté-

nelmét mint saját művét. De az emberi szellem útja nem körvonalazható előre. Mert minden terv szükségszerűen transzcendens elemeket feltételez, s a gondolkodó embernek ez esetben csak az lenne a feladata, hogy felfedezze a látható tények mögött rejtett indítékként lapuló tervet, vagyis felfedje a történelem „végső" okát, történetfilozófiailag is értelmezhető magyarázatát.

A filozófusok nemegyszer konstruáltak már ilyen terveket, s le is vezették azt a „végső szubsztanciából", melyet hol abszolút szellemnek, hol önmozgó anyagnak neveztek. „Abszolút szellem", „anyag" mint olyan azonban nem létezik. Ezek csak gondolati álarcok, mögöttük a transzcendens Isten rejtőzik, amely egyedül képes arra, hogy ilyen tervet megalkosson, s azt az emberre rákényszerítse. Ám a transzcendens Isten ugyanolyan idegen az emberi történelemtől, mint a kauzalitás. Nem lenne *emberi* történelem, ha Isten létezne. A történelem számára a történelem *maga* a misztériumok Dionüszosza, a bűn és a megváltás szenvedő Krisztusa. Mert a szellem örök fejlődés, örök lehetőség: a szabadság megvalósításának végtelen kalandja.

Hogy Croce nyugtalan szellemisége, gazdag történelmi elemzései a pozitivizmus vértelen szociologizmusával szemben új távlatokat nyitottak s a kérdések új módon való megközelítésére ösztönöztek, az filozófiatörténeti tény. A „Critica" — Croce 1903-ban alapított folyóirata — nem véletlenül vált a század első éveiben a haladó olasz értelmiség kikristályosodási pontjává. Amilyen mértékben mélyültek azonban az olasz társadalom válságtünetei, s vált egyre felismerhetőbbé az imperializmus igazi arculata, a világháború veszélye, oly

mértékben vált világossá: Croce nagyigényű, szellemes, látszólag teljesen a jelenre összpontosító filozófiája képtelen a jelen valóságos mozgatóerőit helyesen jellemezni, nem tud cselekvési programot adni. A szabadságvallás retorikus programja — ezt is tudomásul kellett venni — csak a szabadság illúzióját biztosítja, az illúzió pedig nem azonos az intézményekben, jogokban testet öltő szabadságállapottal. A mélyülő válságból kiutat kereső radikális értelmiség számára világossá vált: Croce filozófiája válasz nélkül hagyja a kor legfontosabb kérdéseit.

Az tehát, amiben Croce Hegelt elmarasztalta — hogy ti. filozófiája alkalmatlan a „valóságos történelem logikai és etikai megértésére" —, az olasz filozófus életművét jellemezve sokkal inkább elmondható. Mert Hegelt reformálva Croce — s ez összefügg azzal a retrográd görbével, amely Croce szellemi fejlődését jellemzi — nem előre lépett, hanem hátra.

Troeltsch, a historizmus egyik legismertebb huszadik századi polgári kutatója, a hegeli-crocei filozófia különbözőségét abban vélte megtalálni, hogy Hegel filozófiája poroszos-protestáns-teisztikus, míg Crocéé esztétikai-kozmikus-panteisztikus.[7] E jellegzetesen szellemtörténeti megjelölések azonban korántsem lényegre utalóak. Crocét Hegeltől mindenekelőtt az objektivitás elemeinek a történelmi folyamatból való „kiszűrése", a dialektika formalizálása különbözteti meg, s ezért jelent Croce filozófiája visszalépést a dialektika porosz mesterével szemben.

A történelmi folyamatban megnyilvánuló *objektív* szükségszerűség elleni harccal s ennek szubjektivisztikus értelmezésével Croce lefegyverezte a filozófiát. Ha a történelmi törvény és a történelmi fogalom „valóságos

contradictio in adiecto", a filozófia, akárcsak a történettudomány, nyilvánvalóan alkalmatlan a történelmi folyamat törvényszerűségeinek felfedésére. Ám az egymást keresztező impulzusok, a cselekvő alternatíváit meghatározó objektív feltételek a társadalmi kapcsolatrendszerek immanens elemeiként akkor is munkálnak, ha a filozófus nem hajlandó róluk tudomást venni. Legfeljebb a történelem „comico fatal libró"-vá (a komikus végzet könyvévé) válik, s nem marad más magyarázó elv, mint az önmagát igazoló intuíció.

A hegeli historizmusban — Banfi szép hasonlata szerint — az eszmék és a történelem násza viharos, tehát dialektikus volt. Hegel semmit sem akart elfelejteni a történelem tragikumából, a harcokból, a konfliktusokból. Crocénál a viharos nászt közmegegyezéssel és papi áldással szentesített házasság helyettesíti, amelyben a történelem és az eszme között teljes az összhang, és az embernek nincs más dolga, mint mindent szabadjára engedni.

A történelem nem a szellem önmozgása. Az ezoterikus értékek csak párlatai a valóságos összeütközéseknek: az osztályok harcának, a privilégiumokért s az azok megszüntetéséért folytatott küzdelmeknek. Croce úgy vélte, függetlenítheti magát az érdekek kollízióitól, a profán nézetkülönbségektől, a politikai csatározásoktól. Az olasz társadalom azonban a huszadik század kezdetén válaszúthoz érkezett. A filozófia művelői sem kerülhették meg az állásfoglalást. Meg kellett mondaniuk, kivel tartanak: a monarchia erőivel, a világ újrafelosztásában érdekelt mohó és kegyetlen tőkével vagy a proletariátussal. Croce lágy liberalizmusa sem a védekezés, sem a támadás számára nem kölcsönzött hatékony fegyvereket: az imperializmus korszakának polgársága is

cselekvőbb, operatívabb filozófiát követelt, s a radikális szocialista törekvés is szükségszerűen került szembe Crocénak a liberális polgárság életérzéseit, elvont szabadságvágyát kifejező gondolati rendszerével.

Croce jobboldali előjelű revízióját, radikalizálását Gentile végezte el. A crocei historizmus materialista és dialektikus, tehát a proletármozgalom pozíciójából végrehajtott revíziója a válság méhében születő kommunista mozgalom teoretikusainak első nemzedékére várt. Togliatti szavaival szólva, a crocei filozófia sok követelménynek tett eleget ugyan, kitágította és gazdagította a szellemi horizontot, megtisztította az utat számos provinciális és banális jelenségtől. De igen súlyos problémákat is felvetett, anélkül, hogy megoldotta volna őket. Úgy látszott, számos új út nyílik meg a spekuláció és a kutatás előtt; hiányzott azonban a vezető, aki ezeket az utakat következetesen végigjárta volna. Mintha a pozitivista felszínesség és dilettantizmus béklyóinak megoldásával megszűnt volna a lehetséges fejlődés mindennemű ellenőrzése.

Giovanni Gentile fiatalon Croce barátja, szellemi fegyvertársa volt. A kilencvenes évek végén Gentilét is a marxi tanok értelmezése foglalkoztatta. Különösen elmélyülten tanulmányozta a Feuerbach-téziseket.

„A történelmi materializmus anyaga" — vallja Gentile — „igen távol van attól, hogy Hegel Eszméjé-től idegennek vagy azzal ellentétesnek tartsuk; az Eszméhez kapcsolódik, sőt azzal azonos; ez az anyag — felfegyverkezvén Vico tézisével — verum ipsum factum — a szellemre összpontosít, amely *létrehozza* az objektumot (a gondolat annyiban reális, amennyiben tételezi

az objektumot). Mert a Gondolkodás *van*. Ő gondolkodik, vagy nem gondolkodik, s akkor nem Gondolkodás. Ha pedig gondolkodik, akkor alkot. Ily módon a gondolkodás valóságossága, objektivitása természetének következménye."[8]

Szubjektivizmusa — ez már az első sorokból kiderül — radikálisabb, mint barátjáé: Gentile már pályája elején következetesen végigviszi azt, ami Croce filozófiájában eklektikus, részleges, kompromisszumra hajló. Gentile a Feuerbach-téziseket értelmezve, az objektum és a szubjektum teljes azonosságát vallja. Platonizmusnak minősít minden olyan kísérletet, amely előfeltételez bármely, a gondolattal szembeállítható realitást, mint annak előfeltételét, s egyidejűleg a Gondolat — a gondolkodói tevékenység — tagadásaként jellemzi azok felfogását, akik szerint a Gondolat realitásként értelmezhető, függetlenül saját fejlődésétől, vagy szubsztanciaként, függetlenül reális megjelenésétől.[9]

Gentile, ellentétben Crocéval, aki a marxizmust a történelmi megismerés módszertanaként jellemezte, elismeri Marx tanainak filozófiai értékét. A marxi filozófia Achilles-sarkának, botránykövének saját filozófiai kiindulópontjainak következetlen végigvitelét tartja. Így, szerinte, Marx következetlenül használja a gyakorlat fogalmát, ez magyarázza azokat az ellentéteket, amelyek materializmusában mindenütt tetten érhetők. Mert a *gyakorlat* fogalma Marxnál az érzéki valósághoz, s ami nála ezzel tulajdonképpen egyenértékű, az anyaghoz kapcsolódik. Gentile szerint e tétel megfogalmazása Marx felületességéről tanúskodik: megválaszolatlanul hagyja a kérdést, mily módon azonosulhat a gyakorlat az anyaggal; pedig az egész megelőző filozófiatörténet figyelmeztetett e vállalkozás lehetetlenségére, a két alap-

elv — a gyakorlat formája és tartalma — összeegyeztethetetlenségére.

Gentile következtetése: az anyag fogalma felesleges fikció. Mert amennyiben igaz, hogy a gyakorlati tevékenység *megismerés*, úgy igaz az ellenkezője is: az ti., hogy a gyakorlat teljesen feloldódik a gondolkodás tevékenységében.

S ahogy a válság mélyül, úgy „radikalizálódik" Gentile szubjektivizmusa. Megszűnik a történelmi mozgástér és az alkotó gondolkodás minden kapcsolata; az aktivitás egyetlen mércéjévé, az önmagára mutató ismeret szabályozójává, transzformátorává az akarat válik. Gentile szavaival: a gondolkodás a maga aktualitásában mint az abszolút realitás, a megismerés mint akarat, s az akarat mint megismerés jelentkezik.

S e tétel következményeként a cselekvés *aktusa* — az Aktus nagybetűvel — leküzdi a különbözőségek absztrakt voltát, megszűnik az adott valóság absztrakt szemléleti foglalataként funkcionálni. Megszűnnek a kötöttségek, új értelmet kap az „etikum". Az aktus, az ily módon értelmezett gondolkodás, vállalva saját logikáját, felszabadítja az embert cselekvéseinek következményei alól. Mert magában a gondolkodás aktusában van az etikum: az egész erkölcsi világ.[10]

E retorikus felhangú mondatok már túlmutatnak az ismeretelmélet problémakörén: a cselekvés aktusának mitizálása az olasz fasizmus szellemi előkészítését és igazolását szolgálta. Az aktivizmus filozófiája nem véletlenül vált Mussolini szellemi fegyverzetévé, Gentile pedig a fasiszta rendszer miniszterévé, reprezentatív közéleti személyiségévé.

E kitérővel rá akartuk irányítani a figyelmet arra a fontos filozófiatörténeti tényre — s akik Croce és az

olasz marxisták historizmusát azonosítják, többek között ezt a mozzanatot is figyelmen kívül hagyják —, hogy Croce életműve a világháborút s különösen az októberi forradalmat, az „Ordine Nuovo" csoport megalakulását követően az olasz szellemi élet és társadalom antagonisztikus erőinek ütközőpontjává vált. Crocét nem lehetett egyszerűen folytatni. Az események minden jelentős áramlatot válaszút elé állítottak, nézeteiknek kompromisszum nélküli kifejtésére kényszerítve őket.

Gentile levonja a következtetéseket a kialakult válsághelyzetből, ezért alapítja meg 1920-ban „Giornale Critico" című folyóiratát, maga köré tömörítve az olasz jobboldal legharcrakészebb erőit.

Croce reformista követői is választásra kényszerültek. A mindig óvatos Mondolfo — azt hiszem joggal tekinthetjük őt az olasz reformizmus jellegzetes képviselőjének — antikommunizmusa is markánsabbá válik.[11]

S választásra — elhatárolódásra — késztetik az események az „Ordine Nuovo" körét is. Harcot indítva az olasz forradalmi munkásmozgalom önálló arculatáért, cselekvőképességéért, nemcsak az ökonomizmus, a pozitivizmus hagyományaival kellett szakítaniuk, de meg kellett haladniuk s le kellett küzdeniük a crocei hagyományokat is.

Gramsci Croce-kritikájának középpontjában — éppen mert e tétel tartalmazta Croce filozófiájának legértékesebb elemeit — a történelem és a filozófia viszonyának kérdése áll.

Mit jelentett e tétel Gramsci számára? A történelem és a filozófia azonosságát hangsúlyozva, Gramsci min-

denekelőtt a filozófia szigorú történetiségét kívánta bizonyítani. Vagyis azt, hogy a filozófia változó tartalmait nem a szellem önmozgása magyarázza, hogy az új filozófiai irányzatok nem egyszerűen új logikai variánsai a hagyományosabb gondolati anyagnak, hanem a kor valóságos ellentmondásainak gondolati kifejezései. Gramsci tagadja az elvont és spekulatív filozófiát, „az előző filozófiából születő s annak problémáit átörökítő filozófiát". Az új filozófiák kiindulópontjait — Crocétól eltérően — nem a „szellemi gyakorlat jelenidejűségéből" származtatja — ezek közvetítik a felismerés folyamatát —, hanem a társadalmi-történelmi gyakorlat bonyolult folyamataiból, amelyek egyidejűleg a „múlt" tárgyiasult alakzatai s a jövőt formáló jelen mozzanatai. Az előzmények tehát átkerülnek a gyakorlatba, a társadalmi viszonyok változásainak valóságos történetébe.

Az immanencia Gramsci filozófiai hagyatékának is kulcsszava. A transzcendens tényezők tagadása azonban Gramscinál nem azonosul az oksági összefüggések ironizáló vagy közömbös kezelésével. Ellenkezőleg: Gramsci éppen abban látta Marx érdemét, hogy felfedte azokat a törvényszerű kapcsolódási pontokat, amelyek segítségével az osztályok képződése és ütközésük indítékai elemezhetővé válnak. Mert csak így lesz lehetségessé a történelem folyamatába való *cselekvő* beavatkozás.

Croce azon a véleményen volt — ezt Gentiléhez írt levelei is félreérthetetlenül tanúsítják —, hogy „A tőke" s általában a politikai gazdaságtan témakörébe tartozó tanulmányok *empirikus* szabályok leírásai, s hogy jelentőségük ezért pusztán módszertani. Gramsci ellenkezőleg — erről e kötetben is közzéadott „Szabályszerűség és szükségszerűség" című tanulmánya is tanúskodik — éppen ezekben az írásokban véli felfedezni a társa-

dalmi-történelmi mozgást magyarázó immanens törvények elméleti alapját. Gramsci is visszautasította a törvényeknek egyszerű kauzális törvényekre való redukcióját, ám ő korántsem kívánta megkérdőjelezni általában a társadalmi jelenségek meghatározottságát. Azokra az új minőségekre kívánta ráirányítani a figyelmet, amelyek a társadalomban a jelenségek közötti „szabályszerű" kapcsolatoknak új minőséget kölcsönöznek, valamint arra, hogy e törvények szülőhelye a „nemzetgazdaság" s annak történelmileg változó alakzatai. Vagyis a hangsúlyt e törvények történelmiségére helyezte.

Croce kérdésfeltevésében a filozófia és a történelem azonossága a filozófia elméleti fegyverzetének feladásával azonos. „Marx nem annyira a hegeli filozófiát fordította visszájára — írta Croce —, hanem általában a filozófiát — mindenfajta filozófiát, s *a filozófiát gyakorlati tevékenységgel helyettesítette.*" Gramsci a fentebb idézett sorokhoz a következő megjegyzést fűzi: „Nem arról van-e sokkal inkább szó, hogy (Marx és Engels) a pusztán szemléleti vagy »skolasztikus« filozófiával szemben olyan filozófiát követelnek a tézisekben, amely létrehozza a megfelelő erkölcsöt, a megvalósító akaratot, s végső soron ebben ismeri fel magát? A XI. tézist — »A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték;* a feladat az, hogy *megváltoztassuk*« — nem tekinthetjük olyan megnyilvánulásnak, amely *minden* filozófiát elutasít, hanem csak a filozófusokkal és szajkózásaikkal szembeni undor megnyilvánulását láthatjuk benne, az elmélet és a gyakorlat közötti egység erőteljes leszögezéseként foghatjuk fel. Ha elfogadnánk Croce képtelen érvelését, el kellene vetnünk azt a döntő érvet, hogy a filozófiát csak filozofálva tagadhatjuk, s azt a Labriola

által is hangoztatott követelést, hogy szükség van a gyakorlat filozófiájának kidolgozására." Más szóval: Gramsci nem az elméleti megismerés és rendszerezés fontosságát tagadja, nem a fogalmi kultúra jelentőségét kívánja alábecsülni. Csak visszaszorítja jogos határai közé. Tudta, hogy a történelem aktív formálásában részt vevők „kifejtetlen" filozófiája csak akkor válik „kifejtetté", amikor a filozófusok összefüggően kidolgozzák, amikor felvetődnek a megismerés problémái, melyek — a „gyakorlati" megoldási formájuk mellett — előbb vagy utóbb, specialisták munkája révén, elméleti formát is nyernek.

Croce a filozófia történetiségét összekapcsolja a filozófiának a köztudatba való behatolásával. A filozófia funkciója azonosul a vallásával. Croce úgy véli, hogy Marx a német proletariátust a klasszikus német filozófia örököseként jellemezve, maga is ezt az álláspontot vallotta. A filozófia tehát Marxnál is átveszi a vallás jellemzőit, s megfelelő magatartásformával rendelkező világnézetté válik. S Croce hozzáfűzi: a munkásmozgalom tehát olyan örökös, aki már nem az elődöt munkáját folytatja, hanem egy *más és ellentétes természetű* munkába fogott. Tehát feladta a filozófiát! Feladta a világ filozófiai értelmezését!

Az „örökös" azonban az elődöt követi, s az, hogy „gyakorlatilag" követi — vallja Gramsci —, hogy tevékeny „világalakító akaratot" vezet le a puszta elmélkedésből, nem jelenti azt, hogy a filozófiát mint e folyamat mozzanatát megszünteti. Ellenkezőleg, Marx felfogásában ez a gyakorlati tevékenység a „tudatot" is tartalmazza — vagyis a tudományos szocializmus és a munkásmozgalom egységén alapszik —, amely éppen és

csakis a gyakorlati tevékenységben „*valóságos tudat*", nem pedig „skolasztika".

Ebben az összefüggésben válik érthetővé az a tétel, hogy jellege szerint a gyakorlat filozófiája elsősorban „tömeg-világnézet", „tömeg-kultusz", mégpedig olyan tömegé, amely „egységesen cselekszik", tehát nemcsak eszmeileg egyetemes, hanem a társadalmi valóságban „általánosított" magatartásnormái vannak. Vagyis más szóval: e filozófia annyiban történeti, amennyiben elterjed, és egy társadalmi tömeg — a munkásosztály — valóságfelfogásává válik.

Marx tehát úgy állítja talpra Hegelt, hogy eközben nemcsak hogy nem szűkíti le, ellenkezőleg, *kiszélesíti* a filozófia funkcióit, s egyidejűleg a „fogalmi szálat" is tovább szövi. Mert ha a filozófia a filozófia története, ha a filozófia „történelmi", ha a filozófia azért fejlődik, mert fejlődik az egyetemes világtörténet (vagyis a társadalmi viszonyok, amelyekben az emberek élnek), nem pedig azért, mert egy nagy filozófusra egy még nagyobb következik, és így tovább, akkor világos, hogy miközben gyakorlatilag tevékenykednek a történelem alakításán, egyúttal „kifejtetlen" filozófiát is alkotnak, amelynek rendszerezése a filozófiára vár.

A történelem és a filozófia egységének kérdése — s ez Gramsci számára a legfőbb konklúzió — beletorkollik a *politikum* problémájába. Mert a világtörténelmi fejlődés folyamatában felhalmozódó ellentmondások sűrűsödési pontja, a történelem és a filozófia azonosságának próbaköve, eszköze, terrénuma: a politika. S a történelem és a filozófia azonosságának crocei tétele azért is csonka, mert nem jut el a történelem és a politika azonosságához s ebből következően a filozófia és a politika azonosságához.

Gramsci — igaz, a folyamat kezdetén ellentmondásosan — levonja ezeknek az elméleti felismeréseknek a következményeit, s minden gondolati energiáját a politika szférájára összpontosítja. Ezért válik számára az októberi forradalom, Lenin életműve nemcsak szuggesztív példává, a lelkesedés forrásává, de elméleti bizonyítékká is. Annak argumentumává, hogy az elmélet, ha helyesen tükrözi vissza a kor meghatározó ellentmondásait, ha képes az általános mozgástörvényeket a különös síkján megragadni, s ha képes a változásban érdekelt tömegeket — mindenekelőtt a munkásosztályt — e felismerések birtokában a gazdasági-korporatív szintről a politikai cselekvés szintjére felemelni, élő, integráns történelemmé, új valóság megteremtésének eszközévé válik. S ezért kerül tevékenysége középpontjába egy olyan politikai párt létrehozása, amely a külső és a belső szabadság megszervezésének keretéül szolgál, amely szervezője és tudatosítója a munkásosztály hegemóniájáért folytatott harcnak. Ennek a felismerésnek filozofikus mélységét meggyőzően jeleníti meg Luciano Gruppi e kötetben közreadott írása.

Említettük, hogy a húszas évek elején — a kiéleződő válság reakciójaként — az olasz jobboldal tömörítette erőit. Ugyanakkor az „Ordine Nuovo" csoport, a radikális baloldali erők tömörítése érdekében létrehozza a kommunista pártot. E korszak legszámottevőbb teoretikus eredménye az olasz kommunisták politikai programjának briliáns kidolgozása, amely egyidejűleg vet számot az imperializmus kormeghatározó tendenciáival s azokkal a sajátos folyamatokkal, melyek az olasz Észak és Dél antagonizmusából, a monarchikus államszerke-

zetből, a földbirtokrendszer érintetlenségéből s az olasz szellemi fejlődés sajátosságaiból következtek.

Kétségtelen, hogy az 1917—1926 közötti időszakban az ex professio filozófiai tevékenységre kevesebb energia jut, bár Gramscinak ezekben az években írt írásain túl Togliatti két cikke — a „Stato Operatio"-ban megjelent „Bizakodásunk okai" s az 1925-ös keltezésű „A mi ideológiánk" — is jelzi: érzik annak a fontosságát, hogy politikai felismeréseiket magasabb absztrakciós síkon is rögzítsék[12] s filozófiai állásfoglalásaikat világosabban megfogalmazzák. E korszak teoretikus elemzésére — a történelem kegyetlen kényszere következtében — börtönévei alatt vállalkozik Gramsci. Börtönfüzetei, mindenekelőtt a Crocéval folytatott polémiáit összegező „A történelmi materializmus és Benedetto Croce filozófiája", a huszadik századi marxista filozófia reprezentatív alkotásai, melyek a filozófiai általánosítás szintjén is bizonyítják, hogy az olaszországi marxisták nem Croce jegyében, hanem *ellenére* tudatosították saját feladataikat, alakították ki filozófiai nyelvüket, s az egyetemes marxista gondolat vonulataként, a nemzetközi munkásmozgalom osztagaként alkották meg saját nemzeti programjukat.

A világforradalom apályjelenségei, a fasizmus hatalomra kerülése az olasz munkásmozgalomban is válsághelyzetet teremt: a föld alá szoruló kommunista mozgalom elszigetelődik; Gramsci börtönben van, s írásai akkor még nem jutnak túl a börtön falain; Togliatti emigrálni kényszerül; évekre megbénulnak a mozgalom korábban potens erői. S ezzel egyidejűleg nő a jobboldal befolyása, Gentile szellemi hatalma. A pragma-

tistaként induló Papini a katolikus ideológia és a fasizmus szintézisére törekszik, s számos követőre talál. Croce ugyan elhatárolja magát a fasizmus brutálisabb formáitól, antikommunizmusa azonban hangsúlyosabbá válik: most már nemcsak a marxizmust, a világszocializmust is temeti.

A haladó erők pozícióvesztése azonban átmeneti. Az erők új egyensúlyi állapota egyben *új* folyamatok elindítójává válik: a győztes fasizmus egyre brutálisabban mutatja meg igazi arcát. Az álarc lehull, s ezzel hamarosan lelepleződnek az aktivista filozófia bombasztjai, érzékelhetővé válik az osztályellentéteket állítólag csodaszerként megoldó korporációs rendszer blöff-jellege. S egyre nyilvánvalóbbá lesz a liberális ellenzékieskedés: a „szabadság-vallás" erőtlensége a fasizmus „husáng-filozófiájával" szemben, ami Croce személyes tragédiáján túl, e filozófiai szemlélet és magatartás hiábavalóságát is bizonyította. A munkásosztályon és az értelmiségen belül új folyamatok indulnak meg — igaz, egyelőre még latens formában —, megkezdődik a baloldali erők újratömörülése. Az irodalomban a „Solaria" és a hozzá kapcsolódó „Letteratura" köre jelezte e folyamat fokozatos erősödését, a filozófiában pedig olyan neves professzorok balra tolódása, marxistává válása, mint a kritikai racionalizmuson nevelkedett Antonio Banfi s a neohegeliánusok elleni harcban ismertté vált Galvano della Volpe.

A Komintern VII. kongresszusának határozatai — amelyeknek előkészítésében Palmiro Togliatti fontos szerepet játszott — az olasz kommunista mozgalom előtt is új távlatokat nyitottak. Az olasz marxisták legforradalmibb csoportjainak az emigrációban és illegálisan folytatott tevékenysége nemzetközi horizontot ka-

pott. „Alighogy véget ért az első világháborút követő éles forradalmi időszak — írta Togliatti az Olasz Kommunista Párt 40. évfordulóján —, s alighogy túlhaladtuk a szektás tévelygés periódusát, épp ahhoz a feladathoz láttunk hozzá, hogy a szocialista társadalomért vívott harcnak, a szocialista társadalomhoz való előrehaladásnak azokat a feltételeit, útját-módját határozzuk meg, melyek a mi országunk viszonyainak megfelelnek... A marxista gondolat, egy marxista—leninista párt cselekvése sohasem maradhat mereven és ernyedten hozzáláncolva olyan sémákhoz és tételekhez, amelyeken a valóság már túlhaladt. Nekünk nincsenek dogmáink, melyeket védelmezni kell, nekünk elveink vannak, amelyek a valóság megértésében és az átalakításért végzett tevékenységeinkben vezetnek minket."[13]

E következtetések akcióprogrammá fogalmazódtak: az antifasiszta harc, a demokratikus alkotmányért, a szociális reformokért folytatott harc programjává, mely egyben a szocializmushoz való átmenet új formáinak merész kísérlete is volt.

A munkás és értelmiségi rétegekben megindult erjedés e politikai platform talaján tudatosult s vált szervezett erővé. Az olasz marxista filozófusok „második nemzedéke" e harcban formálódott, s lett racionalista-humanista tudósból forradalmár gondolkodóvá, kommunista harcossá. Lombardo Radice „A reneszánsz ember" című tanulmánya megrendítő erővel jeleníti meg e folyamatot, a metamorfózis kínjait, a partizánmozgalmakban kicsúcsosodó cselekvés indulatteli pátoszát. Alicata, Amendola, Ingrao, Bufalini ezekben az években értek marxistává s lettek részeseivé annak a folyamatnak, amely az olasz valóság új realitásainak kialakítására irányult.

A világháborút követő első évek — bár a partizánharcok utolsó szakaszának nagy reményei csak részben váltak valóra, s a forradalmi mozgalmak, mindenekelőtt a munkásszervezetek egységét nem sikerült megőrizni — az olasz kommunista mozgalom s a forradalmi marxista gondolat fellendülésének évei voltak.

A kommunista párt tömegpárttá alakult, több milliós szimpatizáns gyűrű vette körül, a marxista kultúra százezrek gondolkodását, életvitelét, cselekvési programját meghatározó közgondolkodássá lett. Új és reálisnak tűnő távlatok nyíltak a proletariátus politikai és szellemi hegemóniájáért folytatott harcban: a demokratikus alkotmány az olasz társadalom radikális reformjának, a szövetségi politika új kombinációjának lehetőségét hordozta magában.

E fellendülés az értelmiség balratolódásában is kifejezésre jutott. Az irodalomban Italo Calvino, Pratolini, Pavese s a „Politecnico" köré tömörült írók egész köre, a filmművészetben De Santis, Visconti, a forgatókönyvíró Zavattini, a festészetben Guttuso neve jelezte a marxista gondolatok felszívódását, a legmarkánsabb tehetségek elköteleződését.

E folyamatok tudatosulásában nehezen felbecsülhető szerepet játszott Gramsci filozófiai kéziratainak — a Börtönfüzeteknek — folyamatos feldolgozása és kiadása. Ezek az írások nemcsak a Galileik, Giordano Brunók heroizmusát idéző intellektuális tartásukkal, nemcsak enciklopédikus sokoldalúságukkal — alig volt az olasz kultúrának olyan alakja, fontos eseménye, amely tömör reflexióiban ne kapott volna új fénytörést — nyűgözték le olvasóit. E füzetekben — a fragmentumok befejezetlensége, számos, a börtönviszonyok következtében álcázott s utólag nehezen megfejthető töredék ellenére —

a huszadik századi olasz valóság és szellemi élet forradalmi megújításának programja körvonalazódott.

Gramsci műveinek megjelenése a világnézeti tisztázódást azok körében is elősegítette, akik más filozófiai kultúrán nevelkedtek, s akiket humanizmusuk, a fasizmus elleni gyűlöletük hozott a kommunisták táborába.

Banfi gondolati fejlődése szempontjából is kulcsjelentőségűnek tűnik a Gramscival való „találkozás". Mint említettük, Antonio Banfi már a harmincas évek derekán számos írásában kísérletet tett a kritikai racionalizmus és a marxizmus szintézisére. Az antifasiszta harcok impulzív élménye radikalizálja gondolkodását: a kommunista párt, sőt — az OKP V. kongresszusát követően — a Központi Vezetőség tagja lesz.

Háború után írt művei Gramsci ráeszméltető hatásáról tanúskodnak: filozófiai munkássága új színfoltokkal gazdagodik. Legjelentősebb munkái — kötetünkben elsősorban ezekből kívántunk részleteket bemutatni — ebben az időszakban íródtak. Banfi életműve — különösen a filozófiatörténet, az esztétika, az etika területén — vitathatatlanul hozzájárult a marxizmus olaszországi pozícióinak erősítéséhez. Az olasz politikai élet számos baloldali vezető alakja a harmincas évek végén, a negyvenes évek elején Banfi tanítványa volt, s véleményük szerint, a tőle kapott szellemi indíttatás nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy életútjuk összefonódott a kommunista mozgalommal, az olasz társadalom és kultúra megújításáért vívott harccal.

Ugyancsak fontos szerepet játszott a Gramsci-füzetek megjelenése a kommunista párt köré tömörülő fiatalabb filozófus nemzedék fejlődésében. Ezek közül egyesek már a háború előtt publikáltak, akkori írásaikat azonban sokkal inkább az útkeresés, mint a határozott

arcél jellemzi. Karakterisztikus e szempontból Cesare Luporini gondolati fejlődése.

Luporinit a negyvenes évek kezdetén a filozófiai antropológia kérdései, Max Scheler, Martin Heidegger nagyigényű kísérletei foglalkoztatják.[14] Útja azonban elválik e filozófusok gondolati pályájától. Őt a konkrét történelmi lét feltételei között önmagát megvalósító ember problémája foglalkoztatja. Szemlélete azoké a radikális fiatal olasz értelmiségieké, akik a fasiszta társadalom embertelen létviszonyai közepette a humanizmusban nemcsak szellemi fogódzót keresnek, akik felismerik: az önmegvalósítás feltételei nem korlátozhatók a lét és a lényeg elvont szembesítésére, az ember önmagához való viszonyára.

A Marx-stúdiumok, a kommunista mozgalommal való találkozás és az ebben való részvétel, a *filozófus* Luporini életében is fordulatot hoznak, humanizmusának új dimenziót kölcsönöznek.

Luporini számára azonban továbbra is nyitott marad a kérdés: mily módon építhető rá az objektív folyamatokat értelmező, az osztályharc logikáját feltáró — tehát a tömegek mozgására figyelő — filozófiára egy olyan antropológiai elmélet, amely a konkrét történelmi közegben élő és cselekvő individuum filozófiai portréját adja. A háború után közzétett Gramsci-hagyaték Luporini számára e feladat megoldásának lehetőségét és szükségességét bizonyítja. A Gramsci Intézet igazgatójaként jelentős szerepet vállalt a filozófiai hagyatékok rendszerezésében és értelmezésében.

Ugyancsak a háborút követő években fonódik végleg össze a kommunista mozgalommal — a korszak másik markáns, egyéni arcú filozófusának — Galvano della Volpénak életútja. Antihegelianizmusa — mint

erre már utaltunk — egész életművére rányomja a bélyeget: nemcsak Crocéval és Gentilével állítja szembe, de Marxhoz vezető útjának s későbbi Marx-felfogásának is vezérlő motívuma lesz.

Közvetlenül a háborút követően adja közre „Az ember emancipációjának marxista elmélete" című írását.[15] 1946-ban könyve jelenik meg: „A kommunista szabadság" címmel. E két könyv nemcsak fordulatot jelez gondolati evolúciójában, nemcsak arról tanúskodik, hogy Della Volpét erősen foglalkoztatják a humanizmus és a szabadság kérdései. Jelzik azt is, hogy Volpe már ekkor Banfitól és Luporinitól eltérő megoldását kínálja a humanizmus problematikájának. Gramsci életművének újrakiadása az ő alkotói pályáját befolyásolja legkevésbé: felfogása a marxista filozófia kardinális kérdésének értelmezésében más logikai nyomvonalon halad, mint Gramscié.

Háború utáni írásai is sejtetik — igaz, még latens formában — azokat az ellentéteket, amelyek őt és tanítványait — Cerronit, Mario Prossit — később elválasztják Banfitól és Luporinitól.

Gramsci elméleti örökségében — mint az közismert — középponti helyet foglal el a politikum: a világ gyakorlati megváltoztatása, az új hegemónia kialakítása. E teoretikus felismerés a marxista értelmiség legjobbjait — s éppen a legjobbjait — a politikum irányába orientálta: az erősen teoretikus hajlamú Amendola, Ingrao, Alicata — a fiatal olasz marxisták egész nemzedéke — politikai-gyakorlati szervező munkára összpontosítják energiáikat. Bár sűrűn jelennek meg rangos publicisztikai írásaik, s részt vesznek a Gramsci Intézet vi-

táin is, a kérdések átfogó igényű és rendszerező feldolgozására nem marad energiájuk. Túl az egyéni életutak lehetőségeinek mérlegelésén, ez a tény azért kívánna részletesebb elemzést, mert ráirányítja a figyelmet arra a nehézségre, amely — legalábbis korunkban, a munkamegosztás és a harc adott feltételei mellett — a filozófia, a politika egységének — gramsci-i értelemben való azonosságának és különbözőségének — megvalósítását kíséri.

Togliatti — akinek tehetsége, éleslátása, elvszerűsége jelentős szerepet játszott a párt háború utáni politikai és intellektuális sikereiben — világosan érzékelte ezt a problémát. Erőfeszítései, nem utolsósorban saját elméleti tevékenysége, a Gramsci Intézet megszervezése, az a törekvés, hogy a párt vezetői tevékenyen részt vegyenek az elméleti vitákban, jelzik a probléma megoldásának irányát. Az olasz marxista filozófia háború utáni fejlődésének ismeretében azonban a kérdés korántsem tekinthető megoldottnak.

S ha a problémát nemcsak a politika és a filozófia, hanem a történelem, a politika és a filozófia egységének gramsci-i tétele alapján vizsgáljuk, a háború utáni fejlődés kérdőjelei még markánsabbá válnak.

Az olasz kommunisták kidolgozták az új hegemónia kialakításának elvi és gyakorlati programját. 1945-ben e platform jegyében tömörültek a radikális baloldali erők. Ez a program számot vetett a nemzetközi munkásmozgalom lehetőségeivel, az olasz társadalom fejlődési sajátosságaival. Közel negyedszázad telt el a program meghirdetése óta, s az olasz társadalom alapvető szerkezeti sajátosságai — taktikai pozícióharcokban elért sikerek ellenére — érdemben nem változtak.

Bizonyos, hogy a különböző jellegű tevékenységek

szintézisének kialakítása önmagában is sok, s valószínűleg sokak szemében megoldhatatlannak tűnő ellentétet rejt magában. Azonban a politika és a filozófia gramsci-i egységének megvalósításában — megítélésünk szerint — a döntő nehézséget a *történelmi* konstelláció jelentette. Ez az egység ugyanis mindenekelőtt a filozófia kérdéseinek *gyakorlati* megválaszolását feltételezi, tehát nem elégszik meg a pusztán teoretikus feltevésekkel az „emberi lényeg" megvalósításának lehetőségeiről, hanem olyan új társadalmi-gazdasági feltételek kialakítását kívánja, amelyekben meghaladhatók az elidegenedésnek a kizsákmányolással összefüggő jellemzői stb.

Ha a politikum — különböző okok következtében — nem képes új történelmi realitás kialakítására, a filozófia szükségszerűen ezoterikusabbá válik, erősödnek hagyományos, professzionális jegyei, a politika energiáit pedig jelentős mértékben lekötik a taktikai csatározások.

A depresszív tüneteket tehát az olasz munkásmozgalom háború utáni fejlődésének törésvonalai magyarázzák. S nemcsak az olasz, de a nemzetközi kommunista mozgalom elméleti és gyakorlati fejlődésének törésvonalai is, a Sztálin-komplexum, a szocialista nemzetközösség konfliktusai, mindenekelőtt a szovjet-kínai konfliktus, s e konfliktusok hátterében meghúzódó megoldatlan elméleti és gyakorlati problémák.

Nicola Badaloni e kötetben is szereplő tanulmányában használja az „utópia aktualizálása" fogalmát, melyet összefüggésbe hoz az „értékek újraélesztésének" tendenciájával. Badaloni ezt a tételt összekapcsolja a gramsci-i társadalomfelfogással, pontosabban annak sajátos értelmezésével, amely szerint a természet, a társa-

dalom és a történelem olyan homogén egész, amelyben mindegyik elem az akarathoz való viszonyában nyeri el helyét. E felfogás tulajdonképpen az egész történelemnek az *eszmék-akaratok* értelmében való újraértelmezéséhez vezet, bár Badaloni igyekszik árnyalni e kategorikus kijelentést.

A magunk részéről Gramsci társadalomfelfogását másképpen értelmezzük, meghatározott vonatkozásban azonban jellemzőnek tartjuk Badaloni gondolatmenetét. Az antropológiai-axiológiai kérdések egyoldalú s főleg elvont megfogalmazása, s ezzel összefüggésben a történelmi folyamatok szubjektivizálása — a marxista filozófia történetének tanúsága szerint — mindig a válsághelyzetek kísérőtünete. E vonatkozásban Badaloni tanulmánya önmagában is nyugtalanító tendenciákat jelez. Mert a gramsci-i historizmus ilyetén értelmezése tág teret nyit az utópisztikus megfontolásoknak, s akarva-akaratlan attól szigeteli el a filozófiai kultúrát, ami Gramsci koncepciójában a „kollektív akarat" ösztönzője, a filozófiai problematika igazi szülőhelye: a történelmi gyakorlattól, s annak valóságos, megoldásra váró ellentmondásaitól.

E — Badaloni által felvázolt — tendencia ellenpontjaként Olaszországban is egy szcientista áramlat körvonalazódik. Kérdésfeltevése nem kevésbé elvont, mint az általa antropologisztikus iskolaként jellemzett áramlaté. Ellenfeleinek álláspontját eklektikusnak ítéli, a marxi életmű egzakt bizonyosságai nevében utasít vissza minden, a hagyományos problematikát „elvszerűtlenül" kiszélesítő kísérletet. Ennek az áramlatnak legjellemzőbb képviselője Della Volpe.

Della Volpe fejlődésének sajátosságaira utaltunk. Elhatárolódása különösen hangsúlyossá vált a hatvanas

évek derekán. Az absztrakt antropologizmus térhódítását — több mai tényező mellett — Della Volpe a marxizmus keletkezésének és belső strukturálódásának önkényes értelmezésével magyarázta. Már az 1946-os nemzetközi filozófiai kongresszuson „A hegeli államfilozófia marxi bírálata" című előadásában hangsúlyozza: a marxi gondolatrendszer keletkezésfolyamatában a döntő mozzanat a hegeliánus filozófiai hagyatékkal való leszámolás. A „Német Ideológia" s a „Feuerbach-tézisek" ilyen értelemben problematikus műnek minősül. „Rousseau-tól Marxig" című filozófiatörténeti monográfiájában e gondolatmenet még következetesebben érvényesül.[16]

Della Volpe szerint az objektum-szubjektum viszonynak a Feuerbach-tézisekben körvonalazott megoldása a marxizmus lényegétől idegen kövület, a marxi gondolatrendszer keletkezésének ellentmondásos jellegéről tanúskodik.

Ezek után érthető, ha Della Volpe a társadalom szigorú gazdasági törvények által meghatározott önmozgásának tagadását vélte kiolvasni mindazon írásokból, amelyek az objektum-szubjektum kölcsönhatásában találták meg a társadalmi mozgás legsajátosabb jellemzőjét. Della Volpénál a dialektika leszűkül a *tagadás* valódi és hatékony *tagadásának* kérdésére, amit ő a történelmi negatívum tagadásaként jellemez.

Della Volpe is vallja: a „modern materialista ész" a történelmi-társadalmi tényeket a maguk konkrét *történelmiségében* vizsgálja, s hogy ezek analízisét össze kell kapcsolni olyan értékkritériumok érvényesítésével, amelyek „az emberi szükségletekből és a történelmi jelen sajátos problémáiból származnak". Azonban Della Volpénál e mozzanat önmagában realizálja „a modern ma-

terialista észnek" „gyakorlati ésszé" válását. A társadalmi-történelmi cselekvés valóságos kollíziói ily módon kívülrekednek gondolatkörén: a lehetőség és szükségszerűség, a történelmi alternatívák konkrét és anyagszerű elemzését, problémáját a „történelmi dialektikus" és „történelmi-funkcionális" megközelítés absztrakt sémája, a dialektika kritikai jellegére való általános utalás helyettesíti.

Della Volpe elvont *anti*-antropologizmusa — bár kritikai írásai valóságos veszélyekre is figyelmeztetnek — tehát ugyanúgy képtelen konkrét történelmi analízisre, bármennyire is hangsúlyozza ennek szükségszerűségét, mint vitapartnereinek ezoterikus antropologizmusa. Ezért tekintjük Della Volpe szcientizmusát is a válság egyik tünetének.

Egyes fiatal filozófusok írásaiban az ex professio filozófia és a politika eltávolodása még szélsőségesebben jelentkezik. Failoni, a tragikusan elhunyt fiatal kommunista filozófus finom fogalmi disztinkciókra, árnyalt elemzésekre épülő írása — amelynek e kötetben való szerepeltetését külön is indokolják a Failonit Magyarországhoz fűző szálak — jellegzetesen példázza az ilyen típusú írások eltávolodását a történelmi közegtől.

Az olasz kommunista mozgalom válságtünetei s az azokkal társuló negatív ideológiai reflexek azonban — bármennyire is fájdalmasak — tünetei s nem meghatározó jellemzői az olasz kommunista mozgalom fejlődésének.

Az olasz kapitalizmus ellentétei — amelyeket a háborút követő fellendülés paradox módon csak kiélezett s az ellentmondások új formáival egészített ki — újra

és újra radikalizálják a legfontosabb ipari és mezőgazdasági vidékek dolgozóit. A szociális gyúanyag felhalmozódása, az olasz tőke megújuló támadásai a kommunista pártot erőinek szüntelen mozgósítására késztetik, s filozófiai-szellemi mozgalmainak új dimenziókat kölcsönöznek. Az olasz kommunisták nem hozták még létre az erők új egyensúlyát, de nyolcmillió olasz dolgozó *cselekvő* szimpátiáját — nehéz feltételek között — újra és újra megőrizték, s ez dinamizmusuknak, szellemi erőtartalékaiknak legfőbb bizonysága. S megőrizték kezdeményezőkészségüket is, amely új alternatívák kidolgozását tette lehetővé. A válságtünetekkel egyidejűleg az erők tömörítésének új programja is kirajzolódik. S ez a filozófia szintjén is új kísérletek kiindulópontjává válik, és egyben folyamatossá teszi azt a munkát, amely e harc negatív és pozitív tapasztalatait tudatosítva, párttagok és szimpatizánsok millióinak tudatában meggyökerezteti a marxizmus szemléletmódját.

Az olasz kommunisták a szocialista társadalom megteremtésének azokat a feltételeit vizsgálták, amelyek — Togliattival szólva — „országunk viszonyainak megfeleltek... Erre irányult a társadalom, az állam, a forradalom hajtóerői Gramsci által megkezdett elemzése, ezt a munkát folytattuk hosszú éveken át, s ezen munkálkodunk ma is. E kutatómunka nélkül hogyan érvényesíthettük volna a munkásosztály nemzeti felszabadító funkcióját a fasizmus összeomlásakor, hogyan végezhettünk volna olyan politikai tevékenységet, amely — miközben a legnagyobb hozzájárulást adta az összes antifasiszta erők egységéhez — a kommunista pártot a felkelés és a nemzeti megújulás mozgalma élére állította? Hogyan számolhattuk volna fel a meddő és modoros antiklerikalizmust, s hogyan helyezhettük volna

új alapokra a kommunista és szocialista munkásmozgalom, valamint a városok és a falvak katolikus dolgozó tömegei szervezett mozgalmának kapcsolatait? Hogyan dolgozhattuk volna ki, hogyan terjeszthettük volna a nép elé az alkotmányozó nemzetgyűléssel kapcsolatos programunkat, amely társadalmunk gazdasági és politikai struktúrája demokratikus és haladó megújításának programja? Hogyan tehettük volna nem csupán a munkásosztály, hanem az összes demokratikus és haladó erők egységét tevékenységünk állandó célkitűzésévé? Kutatásunkkal és cselekvésünkkel mindezeken a területeken újítókként léptünk fel, és továbbra is újítókként fogunk hatni az objektív helyzet és a tömegmozgalom fejlődésére."[17]

Az olaszországi marxista gondolatnak ez a meghatározó mozzanata: a gramsci-i, togliatti-i szellemiség, a lenini filozófiai hagyaték következetes alkalmazása, a filozófiailag megalapozott program, amely megújul a cselekvés új feltételei között, s amely maga is cselekvéssé, a huszadik századi olasz történelem integráns részévé válik.

Az olaszországi marxisták stílusa, „szókészlete" kétségtelenül eltér a megszokottól. Bizonyosan összefügg ez az olasz filozófia hagyományaival: Campanella, Bruno, Galilei nyugtalan, kérdező intellektusával, bizonyos értelemben a Crocéval folytatott polémiával. De az olaszországi marxista gondolat az egyetemes marxista kultúra egy vonulata — eredményei a nemzetközi marxizmus vívmányai; vereségei a nemzetközi munkásmozgalom pozíció-vesztései.

S különben sem lehet egy jelzővel, de még jelzők együttesével sem jellemezni az olaszországi marxisták „stílusát". Hiszen a magukat leninistáknak valló olasz

marxista filozófusok között is (s e kötetben csak őket kívántuk bemutatni) — kérdésfeltevésben, gondolati hangszereltségben, stílusban — jelentősen eltérő áramlatokat találunk. Della Volpe ilyen értelemben közelebb áll Althusserhez, mint Banfihoz vagy Luporinihoz, s Gruppi közelebb Eric Hobsbaumhoz, mint Cerronihoz. S így tovább.

Egyben azonban közösek olasz barátaink, s ebben valamennyien különböznek Carlo Levi idézett hősétől: nem hisznek baloldaliságban, radikalizmusban, ha az függetlenedik a valóságos mozgalomtól, a munkásosztály gyakorlati harcaitól, érdekeitől és erőfeszítéseitől, energiáinak céltudatos megszervezésétől.

Huszár Tibor

ANTONIO GRAMSCI

*Részletek „A történelmi materializmus és Benedetto Croce filozófiája" c. kötetből**

Szabályosság és szükségszerűség. Hogyan alakult ki a gyakorlat filozófiájának alapítójában a történelmi fejlődés szabályosságának és szükségszerűségének fogalma? Nem hiszem, hogy természettudományos eredetről lehetne szó, talán inkább a közgazdaságtan területén keletkezett fogalmak feldolgozására kell gondolnunk, különösen annak a formának és módszertannak az alapján, amelyet a gazdaságtudomány Ricardótól kapott. A „meghatározott piac" fogalma és ténye, vagyis annak tudományos hangsúlyozása, hogy a történelmi fejlődésben döntő és állandó erők jelentek meg s működésük bizonyos „automatizmust" mutat, amely többékevésbé lehetővé teszi, hogy biztonsággal „előrelássuk" azoknak az egyéni kezdeményezéseknek a jövőbeli alakulását, amelyek, miután felfogták és tudományosan megfogalmazták őket, engednek ezeknek az erőknek. A „meghatározott piac" tehát azt jelenti: „meghatározott társadalmi erőviszonyok a termelési apparátus meghatározott struktúrájában", olyan viszony, amelyet egy meghatározott politikai, jogi, erkölcsi felépítmény szavatol (azaz állandósít). A tudós, miután megállapította ezeket a döntő és állandó erőket, és ösztönös automatizmusukat (azaz viszonylagos függetlenségüket az egyéni önkénytől és a kormányzat önkényes beavatkozásaitól),

* A részletek 1933—34-ben készültek.

hipotézisként feltétlenné tette az automatizmust magát, elszigetelte a tisztán gazdasági tényeket azoktól a többékevésbé fontos kombinációktól, amelyekben valóságosan megjelennek, megjelölte az ok és az okozat, a premissza és a zárótétel viszonyait, s így megadta egy meghatározott gazdasági társadalom elvont sémáját (ezt a realista és konkrét tudományos konstrukciót később kiegészítette egy új, általánosabb absztrakció a „történelmietlen", elvontan általános „emberről" mint olyanról, és ez az absztrakció látszott az „igazi" gazdaságtudománynak).

Adva lévén a klasszikus gazdaságtan keletkezésének fenti körülményei, ahhoz, hogy egy új „tudományról" vagy a gazdaságtudomány új megfogalmazásáról beszélhessünk (ami ugyanaz), annak bizonyítására volna szükség, hogy új erőviszonyok, új feltételek, új premisszák bukkantak elő, vagyis egy új piac „határozódott meg" a maga új „automatizmusával" és fenomenizmusával, s ez a természeti tények automatizmusához hasonlítható „objektív" valamiként jelenik meg. A klasszikus gazdaságtan létrehozza a „politikai gazdaságtan bírálatát", de úgy látszik, mindeddig nem volt lehetőség egy új tudomány kialakulására vagy a tudományos probléma új megfogalmazására. A politikai gazdaságtan „bírálata" a „meghatározott piac" történetiségének és „automatizmusának" fogalmából indul ki, a tiszta közgazdászok viszont mindezt mint „örök", „természeti" elemeket fogják fel; a bírálat reálisan elemzi a piacot meghatározó erőviszonyokat, elmélyíti ellentmondásaikat, felbecsüli az új elemek felbukkanásával és megerősödésével kapcsolatos módosulás lehetőségeit, s kimutatja, hogy a megbírált tudomány „múlékony" és „helyettesíthető"; ezt a tudományt mint élőt tanulmányozza,

de egyben mint halottat is, és a legbensejében megtalálja azokat az elemeket, amelyek fel fogják bomlasztani és óhatatlanul túllépnek rajta, rámutat továbbá az „örökösre", aki azonban csupán valószínű mindaddig, amíg nem adja nyilvánvaló tanújelét életképességének stb.

Az a tény, hogy a modern gazdasági életben az „önkényes" elem — akár az egyéni, akár a szindikátusoké, akár az államé — olyan jelentőségre tett szert, amilyennel korábban nem rendelkezett, s mélyen megzavarta a hagyományos automatizmust, önmagában véve nem igazolja új tudományos problémák felvetését, éppen, mert ezek a beavatkozások „önkényesek", különböző mérvűek, előreláthatatlanok. Igazolhatja azt a megállapítást, hogy a gazdasági élet módosult, hogy „válság" van, de ez kézenfekvő; másrészt nincs kimondva, hogy a régi „automatizmus" eltűnt volna, csupán a korábbinál nagyobb arányokban valósul meg a nagy gazdasági jelenségek következtében, mialatt a különös tények „megbolondultak".

Ezekből a megfontolásokból kell kiindulnunk ahhoz, hogy megállapíthassuk, mit jelent a történelmi tények „szabályossága", „törvénye", „automatizmusa". Nem a „determinizmus" metafizikai törvényének „felfedezéséről" vagy egy „általános" oksági törvény leszögezéséről van szó. Arról van szó, hogy megállapítsuk, hogyan alakulnak ki a történelmi folyamatban viszonylag „állandó" erők, amelyek egy bizonyos szabályossággal és automatizmussal működnek. Bár a nagy számok törvénye hasonlatképpen igen hasznos lehet, mégsem fogadható el a történelmi tények „törvényeként". Hogy megállapíthassuk, honnan ered történelmileg a gyakorlat filozófiájának ez az eleme (amely nem kevesebb, mint az „immanencia" felfogásának sa-

játos módja e filozófia részéről), tanulmányozni kell a gazdasági törvények Ricardo-féle megfogalmazását. Arról van szó, hogy lássuk: Ricardónak nemcsak a gazdasági „érték"-fogalom révén volt jelentősége a gyakorlat filozófiájának megalapítása szempontjából, hanem „filozófiai" jelentősége is volt, az élet és a történelem felfogásának és megértésének egyfajta módját sugalmazta. A „feltéve, hogy" módszerét, azt a módszert, hogy „adva van" egy bizonyos következménnyel járó premissza, azt hiszem, úgy tekinthetjük, mint egyikét azoknak a kiindulópontoknak (szellemi ösztönzőknek), amelyekre a gyakorlat filozófiájának alapítói filozófiai tapasztalataikban támaszkodtak. Utána kell nézni, hogy tanulmányozták-e valaha is Ricardót ebből a szempontból.*

Kitűnik, hogy a történelmi „szükségszerűség" fogalma szorosan összekapcsolódik a „szabályosság" és az „ésszerűség" fogalmával. A „szükségszerűség" „elvont spekulatív" és „konkrét történeti" értelemben ott van, ahol van egy hatékony és tevékeny *premisszа*, melynek tudata működő erővé vált az emberekben, konkrét célokat tűz a kollektív tudat elé, s létrehozza a meggyőződéseknek és vélekedéseknek a „népi hiedelmek" hatalmas erejével ható összességét. A *premisszának* tartalmaznia kell azokat a már kifejlett vagy kifejlődőben levő anyagi feltételeket, amelyek szükségesek és elegendők a kollektív akarat impulzusának megvalósításához, világos azonban, hogy ettől a mennyiségileg kiszámít-

* Meg kell vizsgálni például a „véletlennek" és a „törvénynek", az ésszerűségnek" és a „gondviselésnek" azt a fogalmát, amely transzcendentális — ha ugyan nem transzcendens — teleologizmushoz vezet, valamint a „véletlen" fogalmát a metafizikus materializmusban, amely „a világot a véletlenre bízza". — *(Gramsci megjegyzése.)*

ható „anyagi" premisszától nem választható el egy bizonyos kulturális szint, azaz szellemi aktusok összessége, ezektől pedig (mint termékük és következményük) az olyan szenvedélyek és érzelmek összessége, amelyek parancsoló jellegűek, azaz rendelkeznek azzal az erővel, hogy kicsikarják a „mindenáron" való cselekvést.

Mint elmondtuk, csak ezen az úton érkezhetünk el a történelemben működő „ésszerűség" történeti (nem pedig elvont spekulatív) felfogásához, (tehát az „irracionalitás" felfogásához).

A „gondviselés" és a „sors" fogalma, ahogy (spekulatív módon) az olasz idealista filozófusok — különösen Croce — használják: meg kell majd nézni Crocénak Vicóról szóló könyvét, amely a „gondviselés" fogalmát spekulatív terminusokra fordítja le, és megkezdi a vicói filozófia idealista értelmezését. Machiavelli „sors"-fogalmának jelentését illetően meg kell nézni Luigi Russót. Russo szerint a „sorsnak" Machiavelli kettős, objektív és szubjektív jelentést tulajdonít. A „sors" a dolgok természeti ereje (vagyis az oksági kapcsolat), az események kedvező találkozása — ami Vicónál a Gondviselés lesz —, vagy az a transzcendens hatalom, amelyről a régi középkori tanítás regélt — tehát isten —, s Machiavelli szemében ez nem más, mint maga az egyéni erény, hatalma pedig magában az emberi akaratban gyökerezik. A Machiavelli-féle erény — mondja Russo — nem a skolasztikusok etikai jellegű és erejét az égtől kikönyörgő erényével azonos, sem Titus Livius hasonnevű fogalmával, amely többnyire a katonai vitézséget jelöli, hanem a reneszánsz ember erényével, amely képességet, ügyességet, iparkodást, egyéni erőt, fogékonyságot, az alkalom kiszimatolását, saját lehetőségeinek felmérését jelenti.

További elemzésében Russo ingadozik. Úgy véli, hogy a *sorsnak* mint a dolgok erejének fogalma, amely mind Machiavellinél, mind a humanisták írásaiban megőrzi még a NATURALISTA ÉS MECHANIKUS JELLEGET, csak Vico és Hegel ésszerű gondviselésében találja meg a maga történelmi IGAZOLÁSÁT és elmélyítését. Jó lesz azonban megjegyezni, hogy az efféle fogalmaknak Machiavellinél soha nincs metafizikai jellegük, mint a humanizmus hivatásos, valódi filozófusainál, hanem egyszerű és mély életintuíciók (tehát az élet filozófiájának mozzanatai!), és érzelmi jelképekként kell őket értelmeznünk és magyaráznunk.*

A politikai ideológiák elmélete. A politikai ideológiák Croce-féle elmélete azok közé tartozik, amelyeket a legtüzetesebben kell megvizsgálnunk és elmélyítenünk. Nem elég ehhez elolvasni „A politika elemeit" a függelékkel; a „Criticá"-ban megjelent recenziókat is fel kell kutatni.**

Croce, miután a MSEM-ben („Materialismo storico ed economia marxista", 1920. [Történelmi materializmus és marxista gazdaságtan]) kijelentette, hogy a

* E fogalmaknak a Machiavelli előtti időszakban való lassú metafizikai kialakulását illetően Russo Gentile könyvére hivatkozik: „Giordano Bruno és a reneszánsz gondolkodás" (lásd „Az ember fogalma a reneszánsz idején" c. fejezetet és a „Függeléket"), Firenze, Vallecchi. 1920. Machiavellinek ugyanezekről a fogalmairól lásd Ercole: „Machiavelli politikája." Róma 1920.

** Többek között, amelyik *Malagodi* „Ideológiák és politikák" című könyvecskéjéről számol be, amelynek egyik fejezetét a szerző Crocénak ajánlotta; ezeket a szétszórt írásokat talán gyűjteményesen közölni fogja a „Conversazioni Critiche" (Kritikai beszélgetések) III. és IV. sorozata.

gyakorlat filozófiája puszta kifejezésmód, s Lange jól tette, hogy nem beszélt róla a materializmus történetében*, egy bizonyos ponton gyökeresen álláspontot változtatott, s új revíziójának tengelyébe éppen Stammler professzornak Lange alapján szerkesztett meghatározását állította, amelyet ő maga így ismertet az MSEM-ben (IV. kiad. 118. old.): „Ahogy a filozófiai materializmus nem abban a megállapításban áll, hogy a testi tények hatást gyakorolnak a szellemiekre, hanem abban, hogy az utóbbiak merőben valótlan látszatai az előbbieknek, éppúgy a »gyakorlat filozófiájának« abban a megállapításban kell állnia, hogy a gazdaság az igazi valóság, a jog pedig a csalóka látszat." Most a felépítmények Croce szemében is puszta látszatok és illúziók, de indokolt-e Crocénak ez a nézetváltoztatása, és főleg összhangban van-e filozófusi tevékenységével?

Egészen világos, hogy a politikai ideológiák Croce-féle elmélete a gyakorlat filozófiájából származik: ezek az ideológiák gyakorlati konstrukciók, a politikai irányítás eszközei, vagyis — mondhatni — a kormányzottak számára nem többek puszta illúzióknál, önkéntelen csalódásnál, a kormányzók számára viszont szándékos és tudatos csalást jelentenek. A gyakorlat filozófiája számára az ideológiák éppenséggel nem önkényesek; reális történelmi tények, amelyeket le kell küzdeni és leleplezni mint az uralom eszközeit, nem erkölcsi stb. okokból, hanem a politikai harc szükségleteinél fogva: hogy a kormányzottakat szellemileg függetlenítsük a kormányzóktól, hogy elpusztítsuk a hegemónia egyik

* Langénak a gyakorlat filozófiájához való — fölöttébb ingadozó és bizonytalan — viszonyáról lásd *R. D'Ambrosio* tanulmányát („Dialektika a természetben") a „Nuova Rivista Storica" 1932-es kötetének 223—252. oldalán.

fajtáját és egy másikat teremtsünk helyette, az [adott] gyakorlat megdöntésének szükségszerű mozzanataképpen. Úgy látszik, a vulgármaterialista értelmezéshez inkább Croce közeledik, mint a gyakorlat filozófiája.

A gyakorlat filozófiája szerint a felépítmény objektív és működő valóság (vagy azzá válik, ha nem puszta egyéni elmeszülemény); ez a filozófia nyíltan leszögezi, hogy az emberek az ideológiák területén tudatosítják társadalmi helyzetüket, tehát feladataikat, ami nem csekély jelentőségű megállapítás; a gyakorlat filozófiája maga is felépítmény, az a terep, ahol meghatározott társadalmi csoportok tudatára ébrednek saját társadalmi létüknek, erejüknek, feladataiknak, jövőjüknek. Ilyen értelemben helyes Crocénak az a megállapítása (MSEM IV. kiad. 118. old.), hogy a gyakorlat filozófiája „végbement és *in fieri* (alakulóban levő) történelem".

Alapvető különbség van azonban a gyakorlat filozófiája és a többi filozófia között: a többi ideológia szervetlen, mert ellentmondásos — ellentétes és ellentmondó érdekek kibékítésére irányuló — alkotás; „történetiségük" rövid lesz, mert az ellentmondás felszínre kerül minden esemény után, amelynek eszközéül szolgáltak. A gyakorlat filozófiája ellenben nem törekszik a történelemben és a társadalomban fennálló ellentmondások békés megoldására, sőt, éppen ezeknek az ellentmondásoknak az elmélete; nem az uralkodó csoportok kormányzási eszköze az alávetett osztályok egyetértésének megnyerésére és a felettük gyakorolt hegemónia biztosítására; kifejezése ezeknek az alávetett osztályoknak, amelyek nevelni akarják önmagukat a kormányzás művészetére, és érdekük, hogy minden igazságot megismerjenek, a kellemetleneket is, hogy elkerüljék a felső osztály (képtelen) csalásait, s még inkább az öncsalást.

Az ideológiák bírálata a gyakorlat filozófiájában kiterjed a felépítmények összességére, s megállapítja gyors elavulásukat, minthogy a valóságot — azaz a harcot és az ellentmondást — még akkor is rejtegetni igyekeznek, ha „formailag" dialektikusak (mint a croceizmus), tehát spekulatív és fogalmi dialektikát fejtenek ki, nem látva meg a dialektikát magában a történelem folyamatában.

Ehhez kapcsolódik Croce állásfoglalásának egyik részlete, amelyet az MSEM 1917-es előszavában fogalmaz meg. Azt írja, hogy a gyakorlat filozófiájának alapítója „azért is megérdemli a hálánkat, mert érzéketlenné tett bennünket Igazság Istennő és Emberiség Istennő fondorlatos csábításaival szemben": hát Szabadság Istennőről miért nem esik szó? Azért, mert a szabadságot Croce istenné avatta, és a szabadságvallás pápájává lett.

Meg kell jegyeznünk, hogy az ideológia fogalmát Croce nem ugyanúgy értelmezi, mint a gyakorlat filozófiája. A fogalom jelentését kissé meghatározhatatlan módon leszűkíti, jóllehet a „történetiségről" alkotott fogalma révén a filozófia is az ideológia jelentőségére tesz szert. Azt mondhatnánk, hogy Croce számára a szabadságnak három foka van: a gazdasági szabadverseny elve és a politikai szabadelvűség, melyek nem azonosak sem a gazdaságtudománnyal, sem a politikai tudománnyal (bár a politikai szabadelvűséget illetően Croce kevésbé világos), hanem közvetlen „politikai ideológiák"; a szabadság vallása; az idealizmus. Minthogy a szabadság vallása, minden más világnézethez hasonlóan, összekapcsolódik a megfelelő etikával, maga sem lehet tudomány, hanem világnézet. Így csak az idealizmus volna tiszta tudomány, mivel Croce kijelenti, hogy a filozófusok mint olyanok, valamennyien csak idealisták lehetnek, ha akarják, ha nem.

El kell mélyítenünk a gyakorlat filozófiájában a felépítmények konkrét (történelmi) értékének fogalmát, közelebb hozva ezt a „történelmi blokk" Sorel-féle fogalmához. Ha az emberek a felépítmények területén ébrednek tudatára társadalmi helyzetüknek és feladataiknak, akkor ez azt jelenti, hogy alap és felépímény között szükségszerű és létfontosságú kapcsolat van. Meg kellene vizsgálni, hogy a történetírás mely irányzataira reagált kialakulása pillanatában a gyakorlat filozófiája, és melyek voltak akkoriban a legelterjedtebb nézetek a többi tudományok vonatkozásában. Ezzel kapcsolatban útmutatást adnak maguk a képek és metaforák, amelyekhez gyakran folyamodnak a gyakorlat filozófiájának megalapítói: az a megállapítás, hogy a gazdaságtan ugyanaz a társadalom számára, mint az anatómia a biológiai tudományok számára. És emlékeznünk kell a természettudományokban lezajlott harcra, amely az osztályozás külsőséges és ingatag elemekre épülő elveinek a tudomány területéről való kiűzésére irányult. Ma mindenki tiltakoznék, ha az állatokat bőrük, szőrük vagy tolluk színe alapján osztályoznák. Az emberi testet illetően aligha mondhatnánk, hogy a bőr (és a fizikai szépség történelmileg uralkodó típusa is) puszta illúzió volna, s hogy a csontváz és az anatómia lenne az egyedüli valóság; de jó ideig valami effélét állítottak. Az anatómiának és a csontváz funkciójának kidomborításával senki nem akarta azt állítani, hogy a férfi (még kevésbé a nő) élhetne nélkülük. Folytatva a metaforát, azt mondhatjuk, hogy nem a (szűk értelemben vett) csontváz ébreszti fel a szerelmet egy nő iránt, mégis megértjük, mennyire hozzájárul a csontváz a mozdulatok bájához stb.

Filozófiai és tudományos eszperantó. Ha nem értjük a nyelvek, tehát a filozófiák, az ideológiák, a tudományos nézetek történetiségét, akkor ebből az az összes gondolkodási formákat (az idealista-historicista formákat is) jellemző tendencia következik, hogy úgy építsék fel önmagukat, mint a filozófia és a tudomány holmi eszperantóját vagy volapükjét. Azt mondhatjuk, hogy ebben (mindig különféle és többé-kevésbé tompított formákban) állandósult a primitív népeknek a velük érintkezésbe lépő más népekkel kapcsolatos lelkiállapota. Minden primitív nép olyan szóval nevezte (vagy nevezi) meg önmagát, amely „embert" is jelent, a többieket pedig olyannal, amely „némát" vagy „dadogót" (barbárt) jelent, minthogy nem ismerik „az emberek nyelvét" (ebből eredt az a pompás paradoxon, hogy a „kannibál" vagy emberevő eredetileg — etimológiailag — „igazi" vagy „valódi" embert jelent). A filozófia és a tudomány eszperantistái szemében mindaz, ami nem az ő nyelvükön fejeződik ki, őrültség, előítélet, babona stb.; erkölcsi ítéletté vagy pszichiátriai diagnózissá alakítják át (a szekták gondolkodásmódjához hasonló folyamat során) azt, aminek pusztán történelmi ítéletnek kellene lennie. A „Népszerű kézikönyv"-ben ennek a hajlamnak számos nyomára bukkanunk. A filozófiai eszperantizmus főként a pozitivista és naturalista felfogásokban gyökerezik; talán a „szociológia" a legfőbb terméke ennek a gondolkodásmódnak. Ugyanez áll az elvont „osztályozás", a módszertan abszolutizálása és a formális logika iránti hajlamra. A logikát és az általános módszertant magán- és magáértvalónak fogják fel, mint a konkrét gondolkodástól és a konkrét szaktudományoktól elvonatkoztatott matematikai képletek gyűjteményét (ahogy például feltételezik, hogy a nyelv

a szótárban és a nyelvtankönyvekben létezik, a technika pedig a munkán és a konkrét tevékenységen kívül stb.). Másrészt nem szabad úgy gondolkodnunk, mintha az „eszperantóellenes" gondolatforma szkepticizmust, agnoszticizmust vagy eklektikát jelentene. Bizonyos, hogy a gondolkodás minden formájának szükségképpen „pontosnak" vagy „igaznak" kell tartania magát, és harcolnia kell a gondolkodás egyéb formái ellen, de „kritikailag". Így merül fel az a kérdés, hogy mekkora adag „kriticizmust" és „történetiséget" tartalmaz egy-egy gondolkodásforma. A gyakorlat filozófiája visszavezeti a „spekulációs hajlamot" jogos határai közé (azaz tagadja, hogy a „spekulációs hajlam", ahogyan az idealizmus historicistái is értelmezik, a filozófia lényeges jegye volna), s így a valósággal és az igazsággal leginkább megegyező módszertannak tűnik.

Lefordíthatók-e a tudományos és filozófiai nyelvek?

1921-ben, szervezeti kérdésekről szólva, Iljics (körülbelül) ezt írta vagy mondta: nem tudtuk „lefordítani" nyelvünket az európai nyelvekre.

Választ kell találni arra a kérdésre, hogy a különféle filozófiai és tudományos nyelvek kölcsönös lefordíthatósága minden világnézet közös „kritikai" eleme-e, vagy (szervesen) csupán a gyakorlat filozófiáját jellemzi, és más filozófiák csak részben sajátíthatják el. A lefordíthatóság feltételezi, hogy a civilizáció adott szakasza „alapvetően" azonos kulturális kifejezéssel bír, még ha a nyelv történelmileg különböző is, mert a nemzeti kultúrák és a filozófiai rendszerek sajátos hagyománya, egy-egy szellemi vagy gyakorlati tevékenység túlsúlya stb.

határozza meg. Például meg kell vizsgálni, hogy lefordíthatók-e a különböző civilizációs szakaszok kifejezései, amennyiben ezek a szakaszok a fejlődés egymásból kibontakozó mozzanatai, tehát kölcsönösen kiegészítik egymást, vagy pedig lefordítható-e egy adott kifejezés ugyanannak a civilizációnak egy régebbi szakaszán használatos szavakkal, ha ez a korábbi szakasz érthetőbb is az adott nyelvnél stb. Azt hiszem, elmondhatjuk, hogy a „fordítás" csak a gyakorlat filozófiáját illetően szerves és mély, más álláspontokról viszont egyszerű játék az általános „szkematizmusokkal".

A „Szent család" egyik passzusa megállapítja, hogy Proudhon francia politikai nyelve megegyezik a klasszikus német filozófia nyelvével és lefordítható erre. Ez a passzus igen fontos ahhoz, hogy megértsük a gyakorlat filozófiájának bizonyos oldalait, megtaláljuk a történelmi fejlődés sok látszólagos ellentmondásának megoldását, és válaszolhassunk néhány felszínes ellenvetésre, amelyet a történetírásnak ezzel az elméletével szemben felsoroltak (hasznát vesszük emellett bizonyos mechanikus elvontságok leküzdésében is).

Meg kell vizsgálni, hogy megközelíthető vagy felcserélhető-e ez a kritikai elv más, hasonló természetű megállapításokkal. A „Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica" (Új tanulmányok a jog, a gazdaság és a politika köréből) 1930 szeptember-októberi számában, Luigi Einaudinak Rodolfo Beninihez intézett nyílt levelében („Fennáll-e történelmileg a közgazdászok állítólagos idegenkedése a termelői államtól"), egy jegyzetben ezt olvashatjuk:

„Ha rendelkeznék azzal a csodálatos képességgel, amely a legnagyobb mértékben megvolt elhunyt Vailati barátomban, s le tudnék fordítani valamely elméletet

geometriai nyelvről algebraira, hedonista nyelvről a kanti erkölcstan nyelvére, tisztán normatív gazdasági terminológiáról konkrét előírásokat tartalmazó alkalmazott terminológiára, akkor megkísérelhetném újrafordítani Spirito oldalait a te formularendszerednek, tehát a klasszikus közgazdaságtannak a nyelvére. Termékeny gyakorlat lenne — azokhoz hasonló, amelyekről Loria említi, hogy ifjúkorában megpróbálkozott velük —, ha egy adott gazdaságtani bizonyítást egymásután fejtenék ki előbb Adam Smith, majd Ricardo nyelvén, azután Marxén, Stuart Millén és Cairnesén. Az efféle gyakorlatok azonban, mihelyt elkészültek, a fiókba kerülnek — Loria is ezt tette velük. Arra valók, hogy valamennyiünket alázatra oktassanak, amikor egy pillanatra azzal áltatjuk magunkat, hogy valami újat vettünk észre. Mert ha ez az újdonság kifejezhető volt az ő szavaikkal is, és be lehetett illeszteni a régiek gondolkodásába, akkor ezt a valamit gyaníthatólag már az ő gondolkodásuk is tartalmazta. De nem akadályozhatják meg és nem is szabad meggátolniok, hogy minden nemzedék azt a nyelvet használja, amelyik a legjobban simul gondolkodásmódjához és világfelfogásához. Újraírjuk a történelmet; miért ne írnók újra a közgazdaságtant, előbb a termelési költség, majd a hasznosság, azután a statikus egyensúly, s végül a dinamikus egyensúly terminusaiban?"

Einaudi módszertani-kritikai álláspontja nagyon körülhatárolt, és inkább a tudományos személyiségek saját nyelvére vonatkozik, mint a nemzeti kultúrák nyelvére. Einaudi ahhoz az irányzathoz csatlakozik, amelyet néhány olasz pragmatista — Pareto, Prezzolini — képvisel. Levelében meglehetősen korlátozott kritikai és módszertani célokat tűz maga elé: egy kis leckét kíván adni Ugo Spiritónak, akinek írásaiban az eszmék,

a módszerek, a problémafelvetések újdonsága igen gyakran pusztán és egyszerűn szóbeli, terminológiai kérdés, a személyes vagy csoport-„zsargon" kérdése. Mindamellett meg kell vizsgálni, hogy nem az első fokát jelenti-e ez a „Szent család" megállapításában rejlő szélesebb körű és mélyebb problémának.

Ahogy két „tudós", aki ugyanannak az alapvető kultúrának a talaján nevelkedett, azt hiszi, csupán azért állít különféle „igazságokat", mert más tudományos nyelvet használ, mint a másik (amivel nem azt mondjuk, hogy nincs köztük különbség, s a különbségnek nincs meg a maga jelentősége), éppúgy két alapvetően hasonló civilizációt kifejező nemzeti kultúra is azt hiszi, azért különbözik a másiktól, azért ellentétes, antagonisztikus vele szemben és magasabbrendű nála, mert a maga jellegzetes és sajátos tevékenységéből táplálkozó, a másikétól eltérő hagyomány nyelvezetét használja; politikai-jogi nyelvet Franciaországban, filozófiai, doktrinér, elméleti nyelvet Németországban. Valójában, a történész szempontjából ezek a civilizációk kölcsönösen lefordíthatók és visszavezethetők egymásra. Persze, ez a lefordíthatóság nem „tökéletes", nem terjed ki minden részletre, olykor némely fontos részletre sem (de hát melyik nyelv fordítható le pontosan egy másikra? van-e egyetlen szó is, amelyik pontosan lefordítható volna egy más nyelvre?), „lényegét" illetően azonban létezik. Az is előfordulhat, hogy az egyik valóban magasabbrendű a másiknál, de szinte sohasem abban az értelemben, ahogyan fanatikus képviselői és papjai gondolják, és különösen nem egészében véve: a civilizáció valódi haladása minden nép együttműködésének, nemzeti „hajtóerőknek" az eredménye, ezek a hajtóerők azonban csaknem mindig valamilyen meghatározott kultu-

rális tevékenységre vagy problémacsoportra vonatkoznak.

Ma leginkább Gentile filozófiája foglalkozik olyan kérdésekkel, amelyek a „szavak", a „terminológia", a „zsargon" sajátos használatában merülnek ki, új „alkotásoknak" tüntetve fel azt, ami pusztán újszerű — s nem is mindig túlságosan szerencsés és megfelelő — szóbeli kifejezés. Einaudi jegyzete tehát csak elkeserítette Ugo Spiritót, s ő nem is tud semmi érdemlegeset válaszolni.

A „Szent család"-nak azt az észrevételét, hogy a francia politikai nyelv a klasszikus német filozófia nyelvének a megfelelője, „költőileg" Carducci fogalmazta meg: „lefejezte Kant az istent — Robespierre a királyt". Azzal kapcsolatban, hogy Carducci itt egymáshoz hasonlítja Robespierre gyakorlati politikáját és Kant spekulatív gondolatát, Croce számos igen érdekes filológiai „forrást" sorol fel, ezek azonban az ő számára pusztán filológiai és kulturális szempontból fontosak, s nincs semmiféle elméleti és „spekulatív" jelentőségük. Carducci a motívumot Heinéből merítette (az 1834-es „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" harmadik könyvéből). Ám Robespierre és Kant összehasonlítása nem Heine eredeti gondolata. Croce felkutatta az összehasonlítás eredetét, s azt írja, hogy Hegel Schellinghez intézett 1795. július 21-i levelében talált egy idevágó távoli utalást, amelyet később maga Hegel fejtett ki filozófiatörténeti és történetfilozófiai előadásaiban. Első filozófiatörténeti előadásaiban Hegel azt mondja, hogy Kant, Fichte és Schelling filozófiájában „a forradalom a gondolat formájában van letéve és kimondva, amelyhez a szellem az utóbbi időben haladt tovább Németországban...", a világtörténelem-

nek abban a nagy korszakában, amelyben „csak ez a két nép vett részt, a német és a francia nép, bármilyen ellentétesek is, vagy éppen azért, mert ellentétesek... Németországban ez az elv mint gondolat, szellem, fogalom érvényesült, Franciaországban kiviharzott a valóságba".* Történetfilozófiai előadásaiban Hegel megmagyarázza, hogy a formális akarat, az elvont szabadság elve, melynek értelmében „az öntudat egyszerű egysége az Én — az áttörhetetlen, teljességgel független szabadság s minden általános, azaz gondolati meghatározás legfőbb forrása", „a németeknél... nyugodt elmélet maradt; a franciák azonban gyakorlatilag akarták azt végrehajtani". Úgy látszik, éppen ezt a hegeli passzust írja át a „Szent család" ott, ahol Proudhonnak egy megállapítását védelmezi, mindenesetre ennek a hermeneutikus hegeli kánonnak az alapján magyarázza. Hegel passzusa azonban jóval fontosabban tűnik a „Tézisek Feuerbachról" ama gondolatának „forrásaként", amely szerint „a filozófusok a világot csak különböző képpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk", vagyis hogy a filozófiának politikává kell lennie ahhoz, hogy megvalósuljon és továbbra is filozófia lehessen, a „nyugodt elmélet" „gyakorlati végrehajtást" követel, „ki kell viharzania a valóságba", valamint Engels ama megállapításának forrásaként, hogy a klaszszikus német filozófia törvényes örököse a német nép; s végül az elmélet és gyakorlat egységére vonatkozó elmélet elemeként.

A. Rava: "Introduzione allo studio della filosofia di Fichte" (Bevezetés F. filozófiájának tanulmányozásába) című könyvében (Formiggini, Modena 1909. 6-8. old.)

* Hegel: Előadások a filozófia történetéről. 3. köt. Bp. 1960. 380. old.

azt a megjegyzést intézi Croce címére, hogy Baggesen már 1791-ben összehasonlítja Reinholdhoz írt levelében a két forradalmat, továbbá, hogy Fichtének a francia forradalomról szóló 1792-es írását is a filozófiai tevékenység és a politikai történés rokonságának ez az eszméje hatja át, s hogy Schaumann 1794-ben részletesen kifejtette a hasonlatot, megjegyezve, hogy a franciaországi politikai forradalom „*kívülről* érzékelteti az emberi jogok alapvető meghatározásának szükségletét", a német filozófiai reform pedig „*belülről* mutatja meg az egyedüli utat és eszközöket, amelyek segítségével ez a szükséglet kielégíthető"; sőt, hogy ugyanez a hasonlat volt a témája 1797-ben egy szatirikus írásnak a kanti filozófia ellen. Rava következtetése: „az egybevetés a levegőben volt".

A hasonlatot számtalanszor felhasználták az ezernyolcszázas években (Marx például „A hegeli jogfilozófia bírálatá"-ban), s Heine „kitágította". Olaszországban is rábukkanunk néhány évvel Carducci előtt, Bertrando Spaventa „Paolottizmus, pozitivizmus és racionalizmus" című levelében, amely a „Rivista Bolognese" 1868 májusi számában jelent meg, s a „Filozófiai írások"-ban látott újra napvilágot. Croce befejezésül megemlíti fenntartásait a hasonlattal szemben, amennyiben az „egy logikai és történeti viszony leszögezése". „Mert ha igaz, hogy a természetjog Kantjának igen jól megfelel a tények területén a francia forradalom, az is igaz, hogy *ez* a Kant a XVIII. század filozófiájához tartozik, amely megelőzte és megformálta ezt a politikai mozgalmat; itt pedig Kant mint a jövő kezdeményezője, az »a priori szintézis«-Kantja egy új filozófia első láncszeme, s ez a filozófia meghaladja azt, amelyik a francia forradalomban testesült meg." Croce fenntar-

tása érthető, bár nem helyénvaló és nem talál célba, hiszen Croce saját Hegel-idézeteiből kitűnik, hogy nem részleges összehasonlításról van szó Kant és Robespierre között, hanem kiterjedtebb és átfogóbb valamiről, a francia politikai mozgalomról és a német filozófiai reformról a maga egészében. Érthető, hogy Croce jobban kedveli a „csendes elméleteket" a „viharzó valóságnál", s nem a gyakorlati, hanem az „eszmei" reformot találja alapvetőnek: ilyen értelemben hatott a német filozófia Olaszországban a Risorgimento idején a maga liberális „mérsékletével" (a liberalizmust szűkebb értelemben, mint „nemzeti szabadságot" értve), habár De Sanctis érzi ennek az „intellektualisztikus" álláspontnak a tűrhetetlenségét, amint a baloldalhoz való csatlakozásából és néhány írásából — különösen a „Tudomány és élet"-ből s a verizmusról írott cikkeiből stb. — kiderül. Újra meg kellene vizsgálni az egész kérdést, újra áttanulmányozni Croce és Rava hivatkozásait, felkutatva még más adatokat is, hogy beilleszthessük őket a nyelvek lefordíthatóságának kérdésébe, vagyis annak a kérdésnek a keretébe, hogy két alapvetően hasonló alapnak „egyenértékű" és kölcsönösen lefordítható felépítménye van, bármilyen legyen is ezek sajátos és nemzeti nyelve. A francia forradalom kortársai tudatában voltak ennek, ez pedig rendkívül fontos.*

* Crocénak Robespierre és Kant Carducci-féle összehasonlítására vonatkozó jegyzetei a „Conversazioni Critiche" II. sorozatában jelentek meg (292. stb. old.).

(Részletek)

Transzcendencia, teológia, spekuláció. Croce minden alkalmat megragad, hogy hangsúlyozza, milyen körültekintően igyekezett gondolkodói tevékenysége során kitörölni filozófiájából a transzcendencia és a teológia — tehát a hagyományos értelemben vett metafizika — minden nyomát és maradványát. Például a „rendszer" fogalmával szemben a filozófiai probléma fogalmát alkalmazta, például tagadta, hogy a gondolat elvont módon más gondolatot hozna létre, és leszögezte, hogy a problémák, amelyeket a filozófusnak meg kell oldania, nem az előző filozófiai gondolkodás elvont származékai, hanem a valóságos történelmi folyamat termékei stb. Croce egészen addig a megállapításig eljutott, hogy a gyakorlat filozófiájára vonatkozó legutóbbi bírálata éppen ezzel a metafizika- és teológiaellenes törekvésével kapcsolatos, minthogy a gyakorlat filozófiája állítólag teológiai színezetű, s a „struktúra" fogalma nem egyéb, mint a „rejtett isten" fogalmának naiv felújítása. El kell ismernünk Croce erőfeszítéseit, hogy az idealista filozófiát az élethez kapcsolja, és a tudományos fejlődést előmozdító pozitív tetteihez kell sorolnunk azt a harcot, amelyet a transzcendenciának és a teológiának a tételes vallások gondolkodásmódjára jellemző formái ellen vívott. Azt azonban nem ismerhetjük el, hogy Crocénak sikerült következetesen keresztülvinnie szándékát: Croce filozófiája „spekulatív" filozófia marad,

s nem puszta nyomait tartalmazza a transzcendenciának és a teológiának, hanem magát a legdurvább mitológiai kéregtől alig megszabadított transzcendenciát és teológiát. Úgy látszik, Croce arra is képtelen, hogy megértse, mire vállalkozik a gyakorlat filozófiája (olyannyira, hogy azt a benyomást kelti, mintha nem az *ignoratio elenchi* durva esetéről volna szó, hanem nyomorúságos ügyvédi vitafogásról), amiből kitűnik, mennyire elvakítja és tévútra vezeti őt a spekulatív előítélet.

A gyakorlat filozófiája kétségkívül a valóság immanentista felfogásából származik, de úgy, hogy megtisztítja ezt minden spekulatív színezetétől, s tiszta történelemmé, illetve történetiséggé vagy tiszta humanizmussá változtatja. A struktúra fogalma, ha „spekulatív módon" fogjuk fel, bizonyára „rejtett istenné" lesz; de éppen ezért nem spekulatív módon, hanem történelmileg kell felfognunk, mint a társadalmi viszonyok összességét, amelyben a valóságos emberek mozognak és tevékenykednek, mint objektív feltételek összességét, amelyet a „filológia", nem pedig a „spekuláció" módszereivel lehet és kell tanulmányoznunk. Úgy kell felfognunk, mint „bizonyosat", amely egyúttal „igaz" is lesz, de elsősorban „bizonyosságában" kell tanulmányoznunk ahhoz, hogy mint „igazságot" vizsgálhassuk.*

Nemcsak a gyakorlat filozófiája kapcsolódik össze az immanens szemlélettel, hanem a valóság szubjektív felfogása is, éppen mert a valóságot a feje tetejére állítja, úgy magyarázza, mint történelmi tényt, mint „egy társadalmi csoport szubjektivitását", mint reális tényt,

* Az „igaz" és a „bizonyos" megkülönböztetése és összefüggése G. B. Vico filozófiájának egyik alapgondolata. — *(A ford.)*

amely a filozófiai „spekuláció" jelenségének mutatkozik, és egyszerűen gyakorlati aktus, egy konkrét társadalmi tartalom formája, a társadalmi egész erkölcsi összekovácsolásának módja. Annak a megállapításnak, hogy „látszatról" van szó, nincs semmiféle transzcendens és metafizikai jelentése, pusztán annyit szögez le, hogy a valóság „történeti", egyszerre „élet és halál", el fog pusztulni, mert egy új, átfogóbb, magasabb rendű társadalmi és erkölcsi tudat van kialakulóban, amely egyedüli „életként", egyedüli „valóságként" tételeződik a halott, de a halálnak ugyanakkor szívósan ellenálló múlttal szemben. A gyakorlat filozófiája a valóságnak a transzcendencia és a teológia minden maradványától, utolsó spekulatív megtestesülésétől is megszabaduló történeti felfogása; a Croce-féle idealista historizmus viszont nem jut tovább a teológiai-spekulatív szakasznál.

Az etikai-politikai történelem paradigmái. Úgy látszik, az „Európa története a XIX. században" az az etikai-politikai történelemről szóló tanulmány, amelyet a Croce-féle történetírás paradigmául szán az európai kultúra számára. De a többi tanulmánya is figyelembe veendő: „A Nápolyi Királyság története", „Olaszország története 1871-től 1915-ig", valamint „Az 1799-es nápolyi forradalom" és „A barokk kor története Itáliában". De a legtendenciózusabb és a legdemonstratívabb az „Európa története" és az „Olaszország története". E két tanulmánnyal kapcsolatban azonnal felmerül a kérdés: meg lehet-e írni (fel lehet-e fogni) a XIX. század Európájának történetét a francia forradalom és a napóleoni háborúk szerves kifejtése nélkül? És

meg lehet-e írni Olaszország történetét a Risorgimento harcainak tárgyalása nélkül? Vagy: véletlen vagy szándékos, hogy Croce 1815-tel és 1871-gyel kezdi fejtegetéseit?, azaz mellőzi a harc mozzanatát, a szembenálló erők kialakulásának, gyülekezésének és felsorakozásának a mozzanatát?, azt a pillanatot, amikor egy etikai-politikai rendszer felbomlik s tűzzel-vassal utat tör egy másik?, amikor a társadalmi viszonyoknak egy rendszere szétesik és lehanyatlik s létrejön és megszilárdul egy másik rendszer?, s ehelyett derűsen történelemnek minősíti a kulturális vagy etikai-politikai terjeszkedés időszakát? Elmondhatjuk tehát, hogy az „Európa története"-ről szóló könyv nem egyéb, mint történelemtöredék, „passzív" oldala annak a nagy forradalomnak, amely Franciaországban kezdődött 1789-ben, s amely a köztársasági és napóleoni seregek révén elárasztotta egész Európát, s hatalmas erővel rázta meg a régi rendszereket, előidézve ezzel, ha nem is a közvetlen bukásukat, mint Franciaországban, de az 1870-ig tartó „reformista" bomlásukat.

Kérdés, hogy nincs-e ennek a Croce-féle feldolgozásnak a maga irányzatosságában valamiféle időszerű és közvetlen célzata, nem azt tűzte-e célul, hogy olyan ideológiai mozgalmat teremtsen, amely megegyezik a Croce könyveiben tárgyalt időszak mozgalmaival, restaurációs-forradalmi mozgalmat, melynek Franciaországban jakobinus-napóleoni módon kifejezett követelményeit kis adagokban, törvényesen, reformista szellemben elégítették ki, megmentve a régi hűbéri osztályok politikai és gazdasági hadállását, elkerülve az agrárreformot, és főleg azt, hogy a néptömegek a politikai tapasztalatoknak olyan időszakát éljék át, amilyen Franciaországban volt a jakobinizmus éveiben, 1831-ben,

1848-ban. De a jelenlegi körülmények között a mérsékelt és a konzervatív liberalizmus mozgalmának nem éppen a fasiszta mozgalom felel-e meg?

Talán nem érdektelen, hogy fejlődésének első éveiben a fasizmus kijelentette: a régi vagy történelmi jobboldal hagyományait folytatja. A történelem számos paradox megnyilvánulásainak egyike lehetne (Vicóval szólva, a természet ravaszsága), hogy Croce, akit meghatározott törekvések mozgatnak, végül is hozzájárult a fasizmus megerősödéséhez, közvetett szellemi igazolást nyújtott a fasizmus számára, miután segített megtisztítani néhány másodlagos, felületesen romantikus, de azért Goethe klasszikus illemtudása szempontjából nem kevésbé bosszantó jellemvonásától. Az ideológiai feltevést az alábbi terminusokban fogalmazhatnánk meg: passzív forradalomra kerülne sor oly módon, hogy az állami törvényhozás beavatkozása és a korporációs szervezet révén kisebb-nagyobb módosításokat eszközölnének az ország gazdasági szerkezetében a „termelési terv" elemének hangsúlyozása végett, tehát hangsúlyoznák a termelés társadalmasítását és kooperációját, de nem sértenék (vagy legfeljebb szabályoznák és ellenőriznék) a profit egyéni és csoportos kisajátítását. Az olasz társadalmi viszonyok adott keretében ez lehetne az egyetlen megoldás, hogy az ipari termelőerőket a hagyományos uralkodó osztályok irányítása alatt fejlesszék, versenyben a nyersanyagokat monopolizáló és tekintélyes felhalmozott tőkével rendelkező országok legfejlettebb ipari alakulataival. Viszonylagos a jelentősége annak, hogy egy efféle szkéma átültethető-e a gyakorlatba, s milyen mértékben és formákban: politikailag és ideológiailag az a fontos, hogy képes lehet és valóban képes is megteremteni a várakozás és a remény

időszakát, különösen az olasz társadalom bizonyos csoportjaiban, így a városi és falusi kispolgárság nagy tömegei körében, tehát fenntartani a hagyományos uralkodó osztályok hegemóniájának rendszerét s a katonai és polgári kényszer kezükben levő erőit.

Ez az ideológia az „álló háború" eleméül szolgálna nemzetközi gazdasági téren (a szabadverseny és a szabad csere felelne meg a mozgó háborúnak), a „passzív forradalom" pedig politikai téren töltené be ugyanezt a szerepet. Európában 1789-től a francia forradalommal (politikai) mozgó háború zajlott le, és hosszú álló háború 1815-től 1870-ig; a jelen korban politikai mozgó háború zajlott le 1917 márciusától 1921 márciusáig, majd álló háború következett, amelyet nemcsak gyakorlatilag (Olaszország számára), hanem ideológiailag is (Európa számára) a fasizmus képvisel.

Hogyan bírálja Croce a marxizmust? A legfontosabb hely, ahol Croce a szerinte döntő jelentőségű és állítólag egy egész történelmi korszakot képviselő bírálatait összefoglalja, az „Olaszország története 1870-től 1915-ig" c. könyvének az a fejezete, amelyben a gyakorlat filozófiájának és a marxista közgazdaságtannak a sorsára utal. A „Történelmi materializmus és marxista gazdaságtan" második kiadásának előszavában négy pontban rögzíti revizionizmusának fő tételeit: először, hogy a történelmi materializmust egyszerűen az értelmezés kánonjaként kell alkalmazni; másodszor, hogy a munkaértékelmélet semmi más, mint két társadalmi típus sűrített összehasonlításának eredménye. Croce kijelenti, hogy ezt a két tételt „általánosan elfogadták", „közhasználatba vették és már szinte anélkül ismétlik, hogy em-

lékeznének rá, ki hozta őket először forgalomba". A harmadik tételt — a csökkenő profitráta törvényének bírálatát („amely törvény, ha pontosan állapították volna meg, nem jelentene sem többet, sem kevesebbet, mint a tőkés társadalom automatikus és közeli (!?) bukását") — „talán nehezebb elfogadni"; Croce azonban Ch. Andler „közgazdász és filozófus" helyeslésével* büszkélkedik. A negyedik tétel a filozófiai gazdaságtanról szól, és „szorosabban a filozófusok elmélkedésére van bízva"; Croce a gyakorlattal foglalkozó majdani kötetére utal. A gyakorlat filozófiája és a hegelianizmus közötti kapcsolatokat illetően Hegelről szóló tanulmányára utal.

„Néhány fogalom értelmezéséért és bírálatáért" c. tanulmányának „Zárszavában" Croce négy pontban foglalja össze kutatásainak pozitív eredményeit: 1. A gazdaságtudomány vonatkozásában a kritikai gazdaságtan igazolása — nem mint általános gazdaságtudományé, hanem mint összehasonlító szociológiai gazdaságtané, amely a társadalmi munkafeltételeket tárgyalja; 2. A történelemtudomány vonatkozásában a gyakorlat filozófiájának megszabadítása minden apriorisztikus fogalomtól (akár hegeli eredetű, akár a vulgáris evolucionizmus fertőzése), s a tannak olyan értékelése, hogy termékeny ugyan, de nem több a történelmi értelmezés kánonjánál; 3. Abban a vonatkozásban, hogy a mozgalom társadalmi programját (és semmilyen más társadalmi programot) nem lehet levezetni a tiszta tudomány tételeiből, mivel a társadalmi programok megítélését az empirikus megfigyelés és gyakorlati meg-

* Lásd „Notes critiques de science sociale" (Kritikai jegyzetek a társadalomtudományok köréből). Párizs I. évf. 5. sz. 1900. március 10. 77. old.

győződések területén kell végrehajtani; 4. Etikai vonatkozásban annak a nézetnek a tagadása, hogy a gyakorlat filozófiája bensőleg amorális és bensőleg etikaellenes.* Croce megállapításai tehát jóval kevésbé voltak axiomatikusak és formailag határozottak, mint amennyire ma szeretné őket feltüntetni. Az értékelmélet lényegét fő tanulmányában éppenséggel nem tagadja: kijelenti, hogy az egyedüli tudományos „értékelmélet" a hasznosság végső fokának elmélete, s a marxista értékelmélet „más dolog", de mint „másvalaminek", elismeri a szilárdságát és hatékonyságát, s felszólítja a közgazdászokat, hogy egészen más érvekkel cáfolják, mint amilyenekhez Böhm-Bawerk és C. folyamodni szokott. Azt a későbbi kiegészítő tételét, hogy sűrített összehasonlításról van szó, nemcsak igazolatlanul hagyja, hanem valójában nyomban meg is tagadja az az észrevétel, amely szerint a Ricardo-féle elmélet logikai folytatásáról van szó, Ricardo pedig kétségkívül óvakodott a sűrített „hasonlatoktól". A gyakorlat filozófiájának az értelme-

* Hasznos lesz előbányászni Croce valamennyi e tárgyra vonatkozó írásából más kritikai és vitapontokat is, figyelmesen összefoglalva őket az erre vonatkozó valamennyi bibliográfiai utalással együtt, de különleges helyet biztosítva a fenti pontoknak, amelyekről Croce maga jelenti ki, hogy ezek vonták magukra leginkább az érdeklődését és legmódszeresebb, legjobban rendszerezett reflexióját. Ha pontosabban meg akarjuk érteni Crocénak az oxfordi kongresszuson tartott előadásában „Történelem és ellentörténelem" címmel kifejtett elméletét (amelyet másutt az előző nemzedékeknek a történelemben és a természetben lejátszódó „ugrásokkal" kapcsolatos vitájához hasonlítottunk), tanulmányoznunk kell Crocénak „A filozófiai tételek történelmi értelmezése" című értekezését, ahol a címben jelzett — magában véve nagyon érdekes, de Croce részéről a gyakorlat filozófiája elleni legutóbbi polémiája során figyelembe nem vett — témán kívül, a szerző korlátolt és félrevezető módon, éppen az ellentörténelem értelmében magyarázza a hegeli tételt: „ami valóságos, az ésszerű, ami pedig ésszerű, az valóságos".

zés empirikus szabályára való korlátozását csupán közvetett kizárásos módszerrel állapítja meg, azaz még nem immanensen. Croce számára bizonyára valami „fontos dologról" van szó, de mivel sem ez, sem az nem lehet, legyen akkor az értelmezés kánonja. A bizonyítás nem látszik meggyőzőnek. Ugyanez a formális elővigyázatosság jelentkezik a csökkenő profitrátáról szóló írásában is: mit akarhatott mondani az elmélet szerzője? Ha ezt akarta mondani, akkor nem pontos. De vajon ezt akarta-e mondani? Így hát gondolkodni kell még rajta. Satöbbi. Inkább azt kell kiemelnünk, hogy ez az elővigyázatos magatartás az utóbbi években teljesen megváltozott, határozottá és ellentmondást nem tűrővé vált, egyúttal pedig nagymértékben kritikátlanná és igazolatlanná is.

A gyakorlati elem Croce álláspontjában. Vajon lehetett-e jelentőségük Croce számára L. Einaudi baráti figyelmeztetéseinek, a gyakorlat filozófiájával kapcsolatos „érdektelen" kritikusi magatartását illetően?* Ugyanez

* Megjegyezhetnénk, hogy Einaudi nem mindig olvassa Crocét elég figyelmesen és gondosan. A „Riforma Sociale" 1929-es évfolyamának 277. oldalán Einaudi így ír: „Egy elméletet nem annak tulajdonítunk, akinél *intuíciót* fedezünk fel, vagy aki véletlenül kimondott vagy kifejtett egy elvet, amelyből az elméletet le lehetett vezetni, vagy akár összefüggéstelenül *előadott különféle fogalmakat*, amelyek arra *törekedtek*, hogy egységbe foglalják őket." A tétel pozitív részét a továbbiakban így vázolja fel: „Melyik más könyvben fogadták el »különleges« értekezés »szándékolt« tárgyául a következő tételt stb.?" Croce a „Történelmi materializmus"-ban (IV. fej. 26. old.) ezt írta: „Más dolog előállni egy véletlen észrevétellel, amit aztán kifejtés nélkül elejtünk, mint megállapítani egy termékeny következményekkel járó elvet; más dolog egy általános és elvont gondolatot kijelenteni, mint reálisan és konkrétan végiggondolni; más dolog végül fel-

a kérdés más formában így hangzik: mennyi szerepük van a közvetlen gyakorlati elemeknek Croce jelenlegi „likvidációs" álláspontjában?* Megfigyelhetjük ugyanis, hogy Croce egyáltalán nem óhajt vitába szállni a gyakorlat filozófusaival, s ez a vita oly kevéssé érdekli, hogy még csak nem is igyekszik a láthatólag rendelkezésére álló információknál kissé bővebbeket és pontosabbakat szerezni. Crocét — elmondhatjuk — nem annyira a gyakorlat filozófiája elleni harc érdekli: inkább a történelmi ökonomizmust vitatja, vagyis a gyakorlat filozófiájának azt az elemét, amely behatolt a hagyományos világnézetbe, és felbomlasztotta, tehát „politikailag" kevésbé ellenállóvá tette azt; nem annyira ellenfeleinek megtérítése érdekli, mint inkább saját táborának megerősítése; azaz Croce „támadónak" tüntet fel egy merőben „védekező" tevékenységet. Ha nem így volna, Crocénak „módszeresen" felül kellene (kellett volna) vizsgálnia a gyakorlat filozófiájával foglalkozó

találni, mint másod- vagy harmadkézből ismételni." Einaudi kijelentése Crocétól származik, s ráadásul a legfurcsább nyelvi pongyolaságok és elméleti zavarok terhelik. Miért nem idézte Einaudi egyenesen Crocét? Talán mert Croce passzusa egy Loria professzor elleni írásában szerepel. Einaudi felületességének további példájára bukkanhatunk a „Riforma Sociale" egyik következő számában, R. Rigola „Önéletrajzá"-ról írt hosszú recenziójában.

* Crocénak De Man „A marxizmus leküzdése" című könyvéről kifejtett nézetei szintén arra vallanak, hogy magatartásában jelenleg a közvetlen „gyakorlati" elem túlsúlyban van az elméleti és tudományos törekvésekkel, érdekekkel szemben. De Man tanai valójában a pszichoanalitikus irányzatból erednek, és kutatásainak állítólagos eredetisége a pszichoanalitikai terminológia külsőleges és mesterkélt alkalmazásából adódik. Ugyanezt jegyezhetjük meg De Ruggieróról, aki De Man fenti könyvén kívül „A munka örömé"-ről is recenziót közölt, majd kíméletlen, de kissé hevenyészett és felszínes bírálatot írt Freudról és a pszichoanalízisről, csak éppen azt nem említette, hogy De Man szorosan Freudhoz kapcsolódik.

munkásságát, megvallva, hogy akkoriban mindenben tévedett, kimutatva, hogy múltbeli tévedései ellentétesek jelenlegi nézeteivel stb. Ha egy olyan kínosan pontos és aggályos ember, mint Croce, semmibe veszi azt az objektív követelményt, hogy gondolkodásmódjának legújabb fordulatát logikailag igazolja, akkor ez legalábbis különös, és nem magyarázható mással, mint közvetlen gyakorlati érdekkel.

Az értékelmélet. Croce azt tartja, hogy a kritikai gazdaságtan értékelmélete nem értékelmélet, hanem „valami más", ami egy sűrített hasonlaton alapszik, azaz egy hipotetikus jövőbeli társadalomra vonatkozik stb. A bizonyítás azonban nem sikerült, s implicite maga Croce cáfolja.* Meg kell mondanunk, hogy a sűrített hasonlat ötlete tisztán irodalmi jellegű; a munkaértékelméletnek ugyanis egész története van, amelyet Ricardo tanai tetőznek be, és e tan történelmi képviselői aligha szándékoztak sűrített hasonlatokat alkalmazni.** Annak is utána kell nézni, hogy ismerte-e Croce az „Értéktöbblet-elméletek"-et, ahol megtalálható a munkaérték-elmélet történelmi fejlődése. (Kronológiailag összehasonlítani az „Értéktöbblet-elméletek" posztumusz kiadását — mely későbbi, mint „A politikai gazdaságtan bírálat" 2. és 3. kötete. — Croce tanulmányával.)

A kérdés tehát ez: vajon a kritikai gazdaságtanra tipikusan jellemző tudományos hipotézis, amely nem az

* Lásd a Néhány fogalom... c. tanulmány első fejezetét.

** Ezt az elnevezést Graziadei professzor alkalmazta „Tőke és munkabér" c. füzetében; meg kellene nézni, hogy felvetette-e előtte másvalaki is, és kicsoda. Az érv annyira kézenfekvő, hogy azonnal tollhegyre kellene kerülnie. — (Gramsci megjegyzése.)

általában vett, helytől és időtől független emberből, hanem egy meghatározott típusú társadalom törvényeiből vonatkoztatja el a gazdaság elveit, önkényes-e, vagy inkább konkrétabb a tiszta közgazdaságtanra jellemző hipotézisnél? S ha egy társadalom-típus ellentmondásokkal terhesnek mutatkozik, helyes-e, ha az ellentmondásnak csupán egyetlen terminusát vonatkoztatjuk el? Másrészt minden elmélet sűrített hasonlat, mivel mindig hasonlatról van szó a való tények és a tényektől megtisztított „hipotézis" között. Amikor Croce azt mondja, hogy az értékelmélet nem „értékelmélet", hanem más dolog, valójában nem az elméletet semmisíti meg, hanem egy nómenklatúra körébe tartozó formai kérdést tesz fel: ezért voltak elégedetlenek tanulmányával az ortodox közgazdászok.* Így érvénytelen az „értéktöbblet" kifejezéssel kapcsolatos észrevétele is; ez a terminus ti. igen világosan fejezi ki éppen azt, ami a Crocét bírálatra késztető szempontok tulajdonképpeni mondanivalója. Nevezetesen egy új tény felfedezéséről van szó, s ezt a tényt egy olyan terminus fejezi ki, amelynek újdonságát éppen a hagyományos tudománnyal ellentétes képzése adja; betű szerint igaz lehet, hogy „értéktöbbletek" nem létezhetnek, de az újonnan képzett szónak nem betű szerinti, hanem metaforikus jelentése van, új szó tehát, amely nem oldódik fel az eredeti etimológiai formák betű szerinti értékében.

Az előbbi ellenvetést — hogy tudniillik az értékelmélet Ricardótól származik, aki bizonyára nem szándékozott sűrített hasonlatot szerkeszteni abban az értelemben, ahogyan Croce gondolja — egy sor más megfontolással kell kiegészítenünk. Önkényes volt-e Ricardo

* Lásd a MSEM-ben a Racca professzorral való polémiát.

elmélete, és önkényes-e a kritikai gazdaságtan pontosabb megoldása? S vajon az okoskodásnak melyik pontja önkényes vagy szofisztikus?

Jól át kellene tanulmányozni Ricardo elméletét, főleg azt, amelyik az államot mint gazdasági hatóerőt, mint a tulajdonjognak, azaz a termelőeszközök monopóliumának támaszát tárgyalja. Bizonyos, hogy az állam *ut sic* (mint olyan) nem oka, hanem kifejezője a gazdasági helyzetnek, mégis beszélhetünk az államról mint gazdasági hatóerőről, hiszen éppen az állam ennek a helyzetnek a szinonimája. Ha valóban a tiszta gazdaságtan hipotézisét vizsgáljuk — ami Ricardo szándéka volt —, nem kell-e eltekintenünk ettől az erőhelyzettől, amelyet az államok és a tulajdon törvényes monopóliuma képviselnek? Hogy a kérdés nem haszontalan, azt azok a változások bizonyítják, amelyeket a *trade union*ok létrejötte idézett elő a polgári társadalom erőhelyzetében, jóllehet az állam természete nem változott. Tehát korántsem holmi sűrített hasonlatról van szó, amely a vizsgálttól különböző, majdani társadalmi formára van tekintettel, hanem olyan elméletről, amely a gazdasági társadalomnak a tiszta „gazdasági természetre", vagyis „a gazdasági erők szabad játékának" maximális meghatározására való visszavezetésén alapul. Minthogy a hipotézis itt a *homo oeconomicus*, nem tekinthet el attól az erőtől, amit egy állammá szervezett osztály összessége jelent, egy osztályé, amelynek a parlament volt a *trade union*ja, míg a bérmunkások nem tömörülhettek és nem érvényesíthették azt az erőt, amivel a kollektíva ruházza fel kivétel nélkül az egyes egyéneket.

Ricardo — egyébként a többi klasszikus közgazdászhoz hasonlóan — a legnagyobb mértékben mentes volt

az előítéletektől, s a ricardói munkaérték-elmélet nem okozott semmiféle botrányt, amikor közzétették*, mert akkoriban nem jelentett veszélyt, s nem látszott másnak, mint ami volt: tisztán objektív és tudományos megállapításnak. A vita az erkölcsi és politikai nevelés eszközévé csak a kritikai gazdaságtannal lett, anélkül, hogy elvesztette volna objektivitását. A probléma továbbá a „tiszta" gazdaságtan tudományának alapvető problémájával kapcsolatos, vagyis annak megállapításával, aminek más tudományokhoz tartozó egyéb fogalmaktól és tényektől független, történelmileg meghatározott fogalomnak és ténynek kell lennie: a modern gazdaságtudomány meghatározott ténye nem lehet más, mint az árunak, az áruk termelésének és cseréjének ténye, nem pedig valamilyen filozófiai fogalom, mint Croce véli, akinek szemében a szerelem is gazdasági tény, és az egész „természet" a gazdaság fogalmára redukálódik.

Meg kellene még jegyeznünk, hogy ha úgy tetszik, az egész nyelv a sűrített hasonlatok sora, hogy a történelem burkolt összehasonlítása a múltnak és a jelennek (a történelmi valóságnak), vagy a történelem két megkülönböztetett mozzanatának. S miért nincs megengedve a sűrítés, ha a hasonlat egy majdani hipotézissel történik, holott meg van engedve egy múltbeli ténynyel kapcsolatban (amelyet ebben az esetben éppen mint hipotézist, mint a jelen jobb megértését szolgáló vonatkozási pontot kezelnek)? Maga Croce az előrelátásról szólva azt tartja, hogy az nem más, mint sajátos ítélet a valóságról, amelyen kívül mást nem ismerünk, minthogy a jövőt, meghatározásánál fogva, nem is-

* Lásd *Gide* és *Rist*: A gazdasági tanok története.

merhetjük, minthogy nem létezik és nem létezett, s a nem-létezőt nem ismerhetjük.* Az a benyomásunk, hogy Croce gondolatmenete inkább irodalmárra és célzatos frázisok megszerkesztőjére vall.

A profitráta csökkenő tendenciája. Crocénak a profitráta csökkenő tendenciájára vonatkozó írásában észre kell vennünk egy alapvető tévedést. A problémát már „A tőke" első kötete felveti, ott, ahol a viszonylagos értéktöbbletről van szó; ugyanitt megfigyelhetjük, hogy ez a folyamat ellentmondásosnak mutatkozik, mert egyfelől a technikai fejlődés lehetővé teszi az értéktöbblet növelését, másfelől viszont, a tőke összetételének megváltoztatása miatt, a profitráta csökkenő tendenciáját idézi elő; ezt „A tőke" harmadik kötete bizonyítja be. A harmadik kötetben kifejtett elmélettel Croce az első kötetnek ezt a részletét állítja szembe ellenvetésként, vagyis a profitráta csökkenő tendenciájának törvényével szemben ellenérvként fejti ki a műszaki fejlődésből következő viszonylagos értéktöbblet létének bizonyítását, anélkül azonban, hogy egyszer is utalna az első kötetre, mintha az ellenérv az ő fejéből pattant volna ki, vagy egyenesen a józan ész vívmánya volna.

Mindenesetre le kell szögezni, hogy a profitráta tendenciájának törvényét nem tanulmányozhatjuk pusztán a harmadik kötet magyarázatai alapján; ez a kifejtés az első kötet fejtegetéseinek ellentétes oldala, és nem szakítható el az utóbbiaktól. Azonkívül, talán jobban meg kell majd határozni a „tendencia"-törvény fogalmát: mert a politikai gazdaságtan egyetlen törvénye sem le-

* Lásd „Conversazioni Critiche". I. sorozat. 150—153. old.

het más, mint tendencia, mivel úgy kapjuk meg, hogy bizonyos számú elemet elszigetelünk, tehát mellőzzük az ellenük ható erőket, s ezért talán meg kell különböztetnünk a tendencia-jelleg kisebb vagy nagyobb fokát, holott a „tendencia-jelleget" általában hozzágondolják mint kézenfekvőt, s csak akkor hangsúlyozzák, ha szerves és lényeges mozzanattá lesz, akárcsak ebben az esetben, amikor a profitráta csökkenését úgy adják elő, mint ellenkező oldalát egy másik törvénynek, amely a viszonylagos értéktöbblet termelésére vonatkozik, ahol az egyik törvény a másik kiküszöbölése irányában hat, azzal az előrejelzésssel, hogy a profitráta csökkenése lesz túlsúlyban. Mit gondoljunk, mikor érkezik el az ellentmondás ahhoz a gordiuszi csomóhoz, amely rendes körülmények között megoldhatatlan, de Nagy Sándor kardjának beavatkozását követeli? Amikor az egész világgazdaság tőkéssé lesz s eléri a fejlődésnek egy bizonyos fokát, amikor tehát a tőkés gazdasági világ „mozgó arcvonala" elér Herkules oszlopaihoz. A tendencia-törvény ellen ható erőknek — melyek a viszonylagos értéktöbblet növekvő termelésében összpontosulnak — korlátaik vannak, például technikailag az anyag kiterjedése és rugalmas ellenállása, társadalmilag pedig a munkanélküliség elviselhető mértéke egy adott társadalomban. Azaz a gazdasági ellentmondás politikai ellentmondássá lesz, s politikailag oldódik meg a gyakorlat felforgatásával.*

* A profitráta csökkenő tendenciájával kapcsolatban emlékezzünk egy német közgazdásznak, Franz Oppenheimer disszidens tanítványának a „Nuovi Studi" első évfolyamában ismertetett munkájára, valamint Grossmann legújabb kötetére, amelyről Lucien Laurat írt recenziót a trieszti „Economiá"-ba és a „Critique Sociale"-ba.

Azt is meg kell jegyeznünk, hogy Croce megfeledkezik elemzésében az érték- és profitképződés egyik alapeleméről, a „társadalmilag szükséges munkáról", amelynek kialakulását nem vizsgálhatjuk és nem érthetjük meg egyetlen gyár vagy vállalat tevékenysége alapján. A műszaki fejlődés éppen az egyes vállalat számára biztosítja azt a molekuláris *chance*-ot, hogy a munka termelékenységét a társadalmi átlag fölé emelje, tehát külön profitokat realizáljon (amit az I. kötet vizsgál), de mihelyt az adott fejlődés társadalmivá lesz, ez a kezdeti előny fokozatosan elvész, és működésbe lép a társadalmilag átlagosan szükséges munka törvénye, amely a verseny révén leszállítja az árakat és profitokat; és itt aztán csökken a profitráta, mert a tőke szerves összetétele kedvezőtlennek bizonyul. A vállalkozók igyekeznek a lehető leghosszabbra nyújtani a *chance*-ot, akár a törvényhozás segítségével is; a védjegyek, az ipari titkok védelmével stb., ami azonban a műszaki fejlődésnek csak bizonyos, talán másodlagos vonatkozásaira szorítkozhat, de mindenesetre megvan a maga jelentősége. A csökkenő profitráta törvénye ellen az egyes vállalkozók úgy léphetnek fel a leghatékonyabban, ha szakadatlanul újításokat vezetnek be a munka és a termelés minden területén; nem szólva azokról a csekély többletet hozó módosításokról, amelyek a legnagyobb üzemekben, nagy méretekben alkalmazva, igen számottevő eredményekkel járnak. Henry Ford egész ipari tevékenységét ebből a szemszögből vizsgálhatjuk: mint állandó, szüntelen harcot a profitráta csökkenésének törvénye ellen, megőrizve a versenytársakkal szembeni elsőséget. Fordnak ki kellett lépnie a termelés szigorúan ipari területéről, hogy áruinak szállítását és forgalmát is megszervezze, s ezzel megszabja az értéktöbblet töme-

gének a termelő ipari vállalkozóra nézve kedvezőbb elosztását.

Croce többféleképpen téved: abból az előfeltételből indul ki, hogy a műszaki fejlődés minden lépése közvetlenül idézi elő, mint olyan, a profitráta csökkenését, ami téves, mert „A tőke" csupán annyit állapít meg, hogy a műszaki haladás ellentmondásos fejlődési folyamatot eredményez, melynek egyik oldala a csökkenő tendencia. Croce kijelenti, hogy figyelembe veszi a kritikai gazdaságtan valamennyi elméleti premisszáját, s közben megfeledkezik a társadalmilag szükséges munka törvényéről. Teljesen megfeledkezik a kérdésnek az első kötetben tárgyalt részéről, holott ez a hibák egész sorát megtakaríthatta volna számára — feledékenysége pedig annál súlyosabb, mert ő maga is elismeri, hogy a harmadik kötetnek a csökkenő tendencia törvényéről szóló szakasza befejezetlen, csak vázlatos stb.; döntő ok, hogy mindazt áttanulmányozzuk, amit ugyanez a szerző írt másutt erről a tárgyról.*

Ki kell fejteni azt az utalást, hogy mit jelent a „tendencia-jelleg" a profitráta csökkenésének törvényére vonatkoztatva. Világos, hogy a tendencia-jelleg nem vonatkozhat csupán azokra az erőkre, amelyek az ellenté-

* A III. kötet szövegének kérdését most lehet ismét megvizsgálni, mert — úgy hiszem — rendelkezésre áll azoknak a feljegyzéseknek és jegyzeteknek a kritikai kiadása, amelyeknek a végleges megfogalmazást kellett volna szolgálniok. Nem lehetetlen, hogy a hagyományos kiadás mellőzött olyan részleteket, amelyeknek a lezajlott viták után esetleg jóval nagyobb a jelentőségük, mintsem a töredékes anyag első elrendezője gondolhatta volna. A gazdaságtan szakemberének újra foglalkoznia kellene a csökkenő tendencia törvényének általános formulájával — amely rögzíti a törvény megvalósulásának mozzanatát —, kritikailag megállapítva, hogy az átmenetek mely sora vezet hozzá tendenciája szerint, mint logikai végkövetkeztetéshez.

tes irányban hatnak, valahányszor elvonatkoztatjuk a valóság néhány elszigetelt elemét, hogy logikai hipotézist állítsunk fel. Nem beszélhetünk olyan ellenhatású erőkről, mint a közönséges gazdasági hipotézisek esetében, mert a törvény itt nem egyéb, mint ellentétes oldala egy másik törvénynek, a viszonylagos értéktöbblet törvényének, amely megszabja a gyárrendszer molekuláris terjeszkedését, vagyis magát a tőkés termelési mód fejlődését. Ebben az esetben maga az ellenható erő az, amit szervesen vizsgálunk, s ami egy éppoly szerves törvénynek ad teret, mint a csökkenő profitrátáé. A „tendencia-jellegnek" ezért, úgy látszik, nem módszertani, hanem reálisan „történeti" természetűnek kell lennie: a fogalom éppen ennek a dialektikus folyamatnak a jelölésére hivatott, amelynek révén a molekuláris hajtóerő az egész társadalom szintjén tendenciája szerint katasztrofális eredményhez vezet, s ebből az eredményből keletkeznek újabb egyedi hajtóerők a szüntelen továbbhaladás folyamatában, amelyet azonban nem jósolhatunk végtelennek, még ha rendkívül sok — különböző mértékű és fontosságú — közbülső szakaszra oszlik is. Ugyanennél az oknál fogva nem egészen helyes azt állítani, amit könyve második kiadásának előszavában Croce mond, hogy tudniillik, a profitráta csökkenésére vonatkozó törvény, ha helyesen volna megfogalmazva, mint szerzője hitte, „nem eredményezne sem többet, sem kevesebbet, mint a tőkés társadalom automatikus és közeli bukását". Szó sincs automatikusról, még kevésbé közeliről. Crocénak ez a következtetése pontosan abból a tévedésből adódik, hogy a profitráta csökkenésének törvényét a vizsgálat során elszigetelte attól a folyamattól, amelyben felfedezője megragadta, és nem a jobb kifejtés tudományos céljai érde-

kében szigetelte el, hanem úgy, mintha a törvény „feltétlenül" érvényes volna, nem pedig csupán egy szélesebb körű szerves folyamat dialektikus terminusaként. Az, hogy a törvényt sokan ugyanígy értelmezték, nem menti fel Crocét egy bizonyos tudományos felelősség alól.

A kritikai gazdaságtannak sok megállapítását „mitizálták" így, s nem állítjuk, hogy az efféle mítoszalkotásnak ne lett volna — és ne lehetne ma is — közvetlen gyakorlati jelentősége. De a kérdés más oldaláról van szó, ennek pedig csak kevés köze van a probléma tudományos megfogalmazásához és a logikai levezetéshez: vizsgálatát a politikai és kultúrpolitikai módszerek terén végezhetjük el. Ezen a téren valószínűleg azt kell bebizonyítani, hogy végső soron alkalmatlan és végeredményben több kárral jár, mint haszonnal, az a politikai módszer, amely önkényesen erőltet egy tudományos tételt, hogy energikus és ösztönző erejű népi mítoszt szűrjön ki belőle: a módszert azoknak a kábítószereknek a használatához hasonlíthatjuk, amelyek pillanatnyilag felfokozzák ugyan a fizikai és pszichikai erőket, de szakadatlanul gyengítik a szervezetet.

I. jegyzet. A törvényt a taylorizmus és fordizmus alapján kellene tanulmányozni. Ez a két termelési és munkamódszer vajon nem haladó irányú kísérlet-e a törvény leküzdésére, a változók megsokszorozása révén az állandó tőke fokozatos növekedésének feltételei mellett? A változók a következők (legalábbis a legfontosabbak — de Ford könyveiből összeállíthatnánk teljes és roppant érdekes listájukat): 1. állandóan egyre tökéletesebb és kifinomultabb gépeket vezetnek be; 2. ellenállóbb és tartósabb fémeket alkalmaznak; 3. magas munkabérek segítségével kitermelik a monopoli-

zált munkás új típusát; 4. csökkentik a gyártásban az anyaghulladékot; 5. egyre több mellékterméket állítanak elő, tehát megtakarítják a régebben szükséges hulladékot, amit a vállalatok nagy méretei tesznek lehetővé; 6. ismét igénybe veszik az elhasznált hőenergiát: például a nagyolvasztóknak azelőtt a légkörbe illanó hőjét csőrendszerekbe vezetik és lakásokat fűtenek vele stb. Az új típusú munkás kiválasztása lehetővé teszi a mozdulatok Taylor-féle ésszerűsítése révén az előzőnél nagyobb viszonylagos és abszolút termelést ugyanazzal a munkaerővel. Az ipari vállalkozó minden ilyen újítással áttér a növekvő költségek (tehát a csökkenő profitráta) időszakáról a csökkenő költségek időszakára, mivel szert tesz a kezdeményezés monopóliumára, amely (viszonylag) elég hosszan tartó lehet. A monopólium azért is tartós, mert az ilyen haladó gyárvállalatoknak magas béreket „kell" fizetniök, ha válogatott munkásállományt akarnak kialakítani, és el akarják hódítani a versenytársaktól azokat a munkásokat, akik pszichotechnikai szempontból a legfogékonyabbak az új termelési és munkaformák iránt (emlékezzünk Agnelli szenátor hasonló törekvésére, aki magas munkabérrel kötötte le a piac valamennyi lemezhajlító munkását, hogy a többi gépkocsigyártó vállalatot bekebelezhesse a nagy Fiatba; az üzemek, amelyeket ily módon megfosztott a sárhányók előállításához szükséges szakmunkásrészlegektől, megkísérelték kompenzált fából készített sárhányókkal az ellenállást, de az újítás megbukott, és le kellett tenniök a fegyvert). Az új módszerek kiterjesztése a válságok sorozatát idézi elő, és minden egyes válság újra felveti a növekvő költségeknek ugyanazokat a problémáit, ciklusát pedig visszatérőnek gondolhatjuk mindaddig, amíg: 1. el nem érik az anyagellenállás végső ha-

tárát; 2. el nem érik az új automata gépek bevezetésének határát, vagyis ember és gép végső viszonyát; 3. el nem érik a világiparosítás telítettségi határát, tekintettel a népességnövekedés ütemére (amely egyébként az iparosítás terjeszkedésével csökken), valamint a fogyasztási és termelőeszközöket megújító termelés növekedésének rátájára. A profitráta csökkenő tendenciájának törvénye tehát az amerikanizmus alapja volna, vagyis a fejlődési ütem meggyorsítója az új termelési és munkamódszerek, s a hagyományos munkástípus módosulása terén.

Részletek a „Jegyzetek Machiavelliről, a politikáról és a modern államról" c. kötetből*

A politika mint önálló tudomány. Ha Machiavellit tárgyaljuk, először is a politikának mint önálló tudománynak a kérdését kell feltennünk és megoldanunk, vagyis azt a kérdést, hogy milyen helyet foglal el vagy kell elfoglalnia a politika tudományának a rendszerezett (összefüggő és következetes) világnézetben, a gyakorlat filozófiájában.

A fejlődés, amely ebben a tekintetben, Machiavelli és a politikai tudomány tanulmányozását illetően Croce nevéhez fűződik, elsősorban abban áll, hogy Croce (éppúgy, mint kritikai tevékenységének egyéb területein) felszámolt egy sor hamis, nem létező vagy rosszul felállított problémát. Kiindulópontja az volt, hogy megkülönböztette a szellem különböző mozzanatait és megállapította a gyakorlat mozzanatát, a gyakorlati szellemét, amely önálló és független, bár a különbözőségek dialektikája révén önmagába visszatérően az egész valósághoz kapcsolódik. Persze, a gyakorlat filozófiájában a megkülönböztetés nem az abszolút Szellem mozzanatai között kap helyet, hanem a felépítmény fokai között, itt tehát arról lesz szó, hogy a politikai tevékenység (és a neki megfelelő tudomány) tevékenységének dialektikus helyzetét mint meghatározott felépítményi fokét állapítsuk meg: első utalásként és megközelítés-

* A kéziratok 1929 és 1935 között íródtak.

ként azt mondhatjuk, hogy éppen a politikai tevékenység az első mozzanat vagy első fokozat, az a mozzanat, amelyben a felépítmény még a pusztán akarati, elkülönületlen és kezdeti jelentkezés közvetlen szakaszában van.

Milyen értelemben azonosíthatjuk a politikát és a történelmet, tehát az egész életet és a politikát? Vagyis hogyan foghatjuk fel a felépítmények egész rendszerét a politika megkülönböztetéseinek, tehát miképpen igazolhatjuk a megkülönböztetés fogalmának bevezetését a gyakorlat filozófiájába? Egyáltalán beszélhetünk-e a különbözőségek dialektikájáról, és hogyan értelmezhetjük a felépítmény fokozatai közötti cirkulálás fogalmát? A „történelmi blokk"* fogalma, vagyis a természet és a szellem (alap és felépítmény) közötti egység, az ellentétek és a különbözők egysége.

Bevezethetjük-e a megkülönböztetés ismérvét az alapba is? Hogyan értsük az alapot: hogyan különböztethetjük meg a társadalmi viszonyok rendszerében a „technika", a „munka", az „osztály" stb. történelmien, nem pedig „metafizikusan" felfogott elemét? Croce álláspontjának bírálata: az alap az ő számára a vitacélok kedvéért „rejtőző istenné", „noumenonná" lesz, szemben a felépítmény „látszataival". „Látszatok" metaforikusan és pozitív értelemben. Miért beszél „történelmileg" és sajátos szóhasználattal „látszatokról"?

Érdekes megfigyelnünk, hogyan szűrte le Croce ebből az általános felfogásából a tévedésnek és a tévedés gyakorlati eredetének különös elméletét. A tévedés forrása Croce szerint a közvetlen, azaz egyéni vagy csoportjellegű „szenvedély"; de mit hoz létre a nagyobb

* Vö. *Antonio Gramsci*. Filozófiai írások. Bp. 1970. 69. old.

történelmi horderejű „szenvedély", a „szenvedély" mint kategória? A „tévedés" alapjául szolgáló közvetlen érdek-szenvedély az a mozzanat, amit a Feuerbach-tézisek *schmutzig-jüdisch*-nek neveznek: de ahogy a *schmutzig-jüdisch* érdek-szenvedély határozza meg a közvetlen tévedést, úgy határozza meg a nagyobb társadalmi csoport szenvedélye a filozófiai „tévedést" (közvetítőül a téves ideológia szolgál, amit Croce külön tárgyal): az „önzés (közvetlen tévedés) — ideológia — filozófia" sorban a szenvedély különböző fokozataihoz kapcsolódó közös „tévedés" terminus a lényeges, amelyet nem moralista vagy doktrinér módra kell értenünk, hanem mint tisztán „történelmi" és dialektikus jellegét annak, „ami történelmileg elavult és méltó a pusztulásra", mint minden filozófia „nem-végleges" jellegét, „élet és halál", „lét és nemlét" ellentétét, tehát mint dialektikus terminust, amelyet a fejlődésnek meg kell haladnia.

A „látszólagos", „látszat" terminus pontosan ezt jelenti, semmi mást, s igazolni való a dogmatizmussal szemben: leszögezi minden ideológiai rendszer múlékonyságát, egyúttal pedig minden rendszer történelmi érvényességét és szükségszerűségét is. („Az ember az ideológia területén tudatosítja társadalmi viszonyait": ha ezt mondjuk, vajon nem a „látszatok" szükségszerűségét és érvényességét állapítjuk-e meg?)

Croce felfogása, a politika-szenvedély eszméje kirekeszti a pártokat, hiszen szervezett és állandó „szenvedély" nem képzelhető el: az állandó szenvedély az orgazmus és a görcs állapota, amely alkalmatlanná tesz a cselekvésre. Kirekeszti a pártokat, és kirekeszt minden előzetesen összehangolt cselekvési „tervet". A pártok azonban léteznek, és cselekvési tervek is készülnek, irányítják a gyakorlatot, s gyakran számottevő mértékben

meg is valósulnak: Croce felfogásában tehát „hiba" van. Azzal sem jutunk sokra, ha azt mondjuk, hogy a pártok létének „elméletileg" nincs nagy jelentősége, mert a cselekvő „párt" a tettek pillanatában nem azonos az eddigi párttal; ez részben igaz lehet, ám a két „párt" között oly sok a megfelelés, hogy valójában azt mondhatjuk, ugyanarról a szervezetről van szó.

Az elgondolásnak azonban, ahhoz, hogy érvényes legyen, alkalmazhatónak kellene lennie a „háborúra" is, megmagyarázva az állandó hadseregek, a katonai akadémiák, a tisztikarok tényét. A valóságos háború is „szenvedély", a legfelfokozottabb és leglázasabb, a politikai élet mozzanata, egy meghatározott politika folytatása más formákban; meg kell hát magyarázni, hogyan válhat a „szenvedély" erkölcsi „kötelességgé", mégpedig nem a politikai morál, hanem az etika által megszabott kötelességgé.

A „politikai síkokon", amelyek a pártokkal mint állandó alakulatokkal függnek össze, emlékeztetni arra, amit Moltke a haditervekről mondott: hogy ezek nem dolgozhatók ki és nem rögzíthetők eleve minden részletükben, hanem csupán magvukat és központi elgondolásukat illetően, mert a cselekvés részletei bizonyos fokig az ellenfél lépéseitől függnek. A szenvedély éppen a részletekben jelentkezik, Moltke elve azonban nem látszik alkalmasnak arra, hogy igazolja Croce nézetét: mindenesetre magyarázatra várna, hogy miféle „szenvedély" fűtötte a vezérkart, amely a tervet hideg ésszel és „szenvedélymentesen" dolgozta ki.

Ha a szenvedélynek mint a politika mozzanatának Croce-féle felfogása alapján bajos volna megmagyarázni és igazolni az állandó politikai alakulatokat, amilyenek a pártok és még inkább a nemzeti hadseregek és a vezér-

karok — hiszen a szenvedélynek nem tulajdoníthatunk állandó szervezettséget anélkül, hogy ne válnék racionalitássá és mérlegelt reflexióvá, tehát meg ne szűnnék szenvedélynek lenni —, akkor a megoldást nem találhatjuk másutt, mint a politika és gazdaság azonosításában. A politika éppen azért állandó cselekvés, és hoz létre állandó szervezeteket, mert a gazdasággal azonosul. De különbözik is tőle: ezért beszélhetünk külön gazdaságról és politikáról, és beszélhetünk „politikai szenvedélyről" mint a cselekvés közvetlen ösztönzőjéről, amely a gazdasági élet „állandó és szerves" talaján keletkezik, de meghaladja ezt, olyan érzelmeket és törekvéseket hozva működésbe, amelyeknek izzó légkörében az egyéni emberi életre vonatkozó számítás is az egyéni haszonétól eltérő törvényeknek engedelmeskedik stb.

A Crocétól származó modern „machiavellisztika" érdemei mellett rá kell mutatnunk arra is, hogy milyen „túlzásokra" és eltévelyedésekre adott alkalmat. Kialakult az a szokás, hogy Machiavellit túlságosan úgy tekintsék, mint „a politikust általában", mint „a politika tudósát", aki minden korban időszerű.

Machiavellit elsősorban úgy kell tekintenünk, mint korának szükségszerű kifejezését, szoros kapcsolatban kora feltételeivel és szükségleteivel, amelyek az alábbi körülményeken alapulnak: 1) a firenzei köztársaság belső harcain, valamint a kommunális-municipális maradványaitól, tehát egy hűbéri béklyóvá vált formától szabadulni nem tudó állam sajátos szerkezetén; 2) az olasz államoknak az itáliai egyensúlyért folytatott, egymás ellen vívott harcán, amelynek létrejöttét a pápaság fennállása, továbbá a városi és nem területi jellegű államforma hűbéri, municipális maradványai akadályoz-

ták; 3) az európai egyensúlyt illetően többé-kevésbé szolidáris olasz államok harcán, vagyis egyfelől az olasz belső egyensúly szükségessége, másfelől a hegemóniáért harcban álló európai államok szükségletei közötti ellentmondásokon.

Machiavellire hatással van Franciaország és Spanyolország példája, amelyek erős területi állami egységet valósítottak meg; Machiavelli „elliptikus hasonlatot" tesz (hogy Croce kifejezésével éljünk), és szabályokat szűr le az erős államokra vonatkozóan általában, és egy olasz államra vonatkozóan különösen. Machiavelli egészen korának embere; politikai tudománya pedig a kor filozófiáját képviseli, a korét, amely nemzeti abszolút monarchiák szervezésére törekszik, mert ez a politikai forma teszi lehetővé és mozdítja elő a polgári termelőerők további fejlődését. Machiavelliben felfedezhetjük *in nuce* a hatáskörök szétválasztását és a parlamentarizmust (a képviseleti rendszert): „kegyetlensége" a hűbéri világ maradványai és nem a haladó osztályok ellen irányul. A Fejedelem arra hivatott, hogy véget vessen a hűbéri anarchiának; és ezt teszi Valentino[1] Romagnában, a termelő osztályokra, a kereskedőkre és parasztokra támaszkodva. Minthogy adva van az államfő katonai-diktatórikus természete — ahogy azt az új hatalom létrehozásáért és megszilárdításáért vívott harc időszaka megköveteli —, „A háború művészeté"-nek az osztályokra vonatkozó útbaigazítását az általános állami struktúrára nézve is érvényesnek kell tartanunk: ha a városi osztályok véget akarnak vetni a belső rendetlenségnek és a külső anarchiának, a parasztokra kell támaszkodniok mint tömegre, a kalandor-társaságoktól teljesen különböző, biztos és hűséges fegyveres erőt

létesítve. Azt mondhatjuk, hogy a lényegileg politikai természetű felfogás annyira túlsúlyban van Machiavellinél, hogy katonai jellegű hibákba sodorja: főleg a gyalogságot veszi figyelembe, amely politikai akcióval toborozható, s így félreismeri a tüzérség jelentőségét.

Russo (a „Prolegomenák Machiavellihez" c. írásában) helyesen jegyzi meg, hogy „A háború művészete" kiegészíti a Fejedelmet*, de nem vonja le ebből a megjegyzéséből az összes következtetéseket. Machiavellit „A háború művészeté"-ben is politikusnak kell tekintenünk, akinek hadművészettel is kell foglalkoznia; egyoldalúságát (olyan más „furcsaságokkal" egyetemben, mint a falanx-elmélet, amely olcsó szellemeskedésekre ad alkalmat, mint például a Bandellóból merített, legelterjedtebb élc) az okozza, hogy érdeklődése és gondolkodása nem a technikai-katonai kérdésre összpontosul, s ezt csak annyiban tárgyalja, amennyiben politikai elképzelései szempontjából szükséges. De nemcsak „A háború művészeté"-t kell összefüggésbe hoznunk a „Fejedelem"-mel, hanem a „Firenze története"-t is: hiszen ez a reális olasz és európai viszonyokat elemzi, amelyekből a „Fejedelem"-ben összefoglalt közvetlen követelmények erednek.

Machiavellinek a korral egybehangzó értelmezéséből adódik másodlagosan az úgynevezett „antimachiavellisták", vagy legalábbis „legnaivabb" képviselőik történelmibb jellegű értékelése. Valójában nem antimachiavellistákról van szó, hanem olyan politikusokról, akik koruk követelményeit fejezik ki, vagy másféle viszonyokat, mint amilyenek Machiavellire hatottak; a

* Lásd *Luigi Russo:* Machiavelli. Bari 1949. 46—51. old.

polemikus forma merő irodalmi véletlenség. Ezeknek az „antimachiavellistáknak" a jellegzetes példáját, azt hiszem, Jean Bodinben (1530—1596) kell keresnünk, aki a rendi gyűlés képviselője volt Blois-ban 1576-ban, és ott elutasíttatta a harmadik renddel a polgárháború céljaira kért rendkívüli adókat.*

A franciaországi polgárháborúk idején Bodin a harmadik párt, az úgynevezett „politikus"-párt szószólója, aki a nemzeti érdek álláspontjára helyezkedik, vagyis az osztályok belső egyensúlyát támogatja, amelyben a hegemónia az uralkodón keresztül a harmadik rendé. Nyilvánvalónak tűnik előttem, hogy teljesen külsőleges és felületes volna Bodint az „antimachiavellisták" közé sorolni. Bodin jóval fejlettebb és bonyolultabb talajon alapítja meg Franciaországban a politika tudományát, mint amilyent Itália nyújtott Machiavellinek. Bodin számára nem az egységes-területi (nemzeti) állam megalapításáról van szó, ami visszatérés volna XI. Lajos korába, hanem a harcban álló társadalmi erők kiegyensúlyozásáról a már megerősödött és meggyökeresedett államban; Bodint nem az erő mozzanata érdekli, hanem az egyetértésé. Bodin az abszolút monarchia fejlesztésére irányuló törekvéseket képviseli: a harmadik rend annyira tudatában van saját erejének és méltóságának, annyira tisztában van azzal, hogy az abszolút monarchia

* Bodin munkái: „Methodus ad facilem historiarum cognitionem" (1566), ahol jelzi az éghajlat hatását az államformára, utal a fejlődés eszméjére stb.; „République" (1576), ahol hangot ad a harmadik rend nézeteinek az abszolút monarchiáról és ennek a néppel való kapcsolatairól; „Heptaplomeras" (csak a mi korunkban adták ki), ahol az összes vallásokat összehasonlítja, és úgy igazolja, mint az egyedül ésszerű természetvallás különböző kifejezéseit, amelyek egyformán méltók a tiszteletre és a türelemre. — *(Gramsci jegyzete.)*

sorsa az ő sorsával és fejlődésével kapcsolódik össze, hogy *egyetértését feltételekhez köti*, követeléseket terjeszt elő, korlátozni igyekszik az abszolutizmust. Franciaországban Machiavelli már a reakciót szolgálta volna, mert azt igazolhatta volna, hogy a világ sohasem nő ki a „bölcsőből" (Bertrando Spaventa kifejezésével élve) — tehát „polemikus" antimachiavellizmusra volt szükség.

Meg kell jegyeznünk, hogy a Machiavelli-vizsgálta Itáliában nem léteztek olyan fejlett és a nemzeti életre nézve jelentős képviseleti intézmények, amilyen Franciaországban a rendi gyűlés volt. Aki modern módra azt a célzatos megállapítást teszi, hogy Itáliába a parlamenti intézményeket külföldről importálták, az nem veszi számításba, hogy ez a körülmény csupán a XVI. és XVIII. század közötti olasz politikai-társadalmi történelem elmaradottságát és tespedését tükrözi, ami jórészt abból következett, hogy a nemzetközi kapcsolatok fölébe kerekedtek a bénult és dermedt belső viszonyoknak. Vajon az a tény, hogy az olasz állami struktúra az idegen erők túlsúlya miatt az idegen *suzeraineté* (hűbéruraság) tárgyának félfeudális szakaszában maradt, olyan nemzeti „eredetiség"-e, amelyet a parlamenti formák behozatala tett tönkre, holott ezek a nemzeti felszabadulás folyamatának formáivá lettek? Meg a modern (független és nemzeti) területi államhoz való átmenet formáivá? Egyébként voltak képviseleti intézmények, különösen Délen és Szicíliában, de jóval korlátozottabbak, mint Franciaországban, mert a harmadik rend kevéssé fejlődött ki ezeken a vidékeken; a parlamentek emiatt a bárók anarchiájának fenntartását szolgálták a monarchia újító kísérleteivel szemben, amelynek pol-

gárság híján az „aljanépre" kellett támaszkodnia.* Azt a tényt, hogy a város és a falu összekapcsolásának programját és törekvését Machiavelli csak katonai formában fejezhette ki, könnyen megérthetjük, ha meggondoljuk, hogy a francia jakobinizmus megmagyarázhatatlan volna a fiziokrata műveltség nélkül, a közvetlen termelő gazdasági és társadalmi jelentőségének bizonyítása nélkül. Machiavelli gazdasági elméleteit Gino Arias vizsgálta (a Bocconi egyetem „Annali d'Economia" c. kiadványában), kérdés azonban, hogy voltak-e Machiavellinek gazdasági elméletei: meg kell majd nézni, hogy Machiavellinek lényegileg politikai nyelvezete lefordítható-e gazdasági terminusokra, és milyen gazdasági rendszerre vezethető vissza. Megnézni, hogy Machiavelli, aki a merkantilista korszakban élt, megelőzte-e politikailag a kort, és előrevetített-e néhány olyan szükségletet, amit aztán a fiziokraták fejeztek ki.**

* Megemlíteni Antonio Panella tanulmányát az „Antimachiavellistákról", amely 1927-ben jelent meg a „Marzoccó"-ban (vagy 26-ban is? tizenegy cikk volt): megnézni, hogyan ítéli meg Bodint Machiavellihez képest, és általában hogyan fogalmazza meg az antimachiavellizmus problémáját. (Az első három cikk 1926-ban jelent meg, a többi 27-ben. — *A szerk. jegyzete.)*

** Rousseau is lehetséges lett volna fiziokrata műveltség nélkül? Azt hiszem, nem helyes az a megállapítás, hogy a fiziokraták pusztán mezőgazdasági érdekeket képviseltek, s hogy a városi kapitalizmus érdekeit csak a klasszikus közgazdaságtan szögezi le. A fiziokraták a szakítást képviselik a merkantilizmussal és a céhrendszerrel, és közbülső szakaszt jelentenek a klasszikus közgazdaságtanhoz vezető úton, de éppen ezért gondolom, hogy egy jóval bonyolultabb — majdani — társadalmat képviselnek, mint amelyik ellen harcoltak, és annál is, amelyik megállapításaikból közvetlenül következik: nyelvük túlságosan a korhoz kötődik, és a közvetlen ellentétet fejezi ki város és falu között, de sejteti már a kapitalizmus kiterjesztését a mezőgazdaságra. A „laisser faire, laisser passer" — tehát az ipari szabadság és a kezdeményezés — formulája bizonyára nem mezőgazdasági érdekhez kötődik.

Curzio Malaparte *Az államcsíny technikája* c. könyvecskéjének bevezetőjében, azt hiszem, megállapítja, hogy ez a formula: „mindent az államban, semmit az államon kívül, semmit az állam ellen", egyenértékű a következő tétellel: „ahol szabadság van, ott nincs állam". Ebben a tételben a „szabadság" terminust nem a „politikai, azaz a sajtó- stb. szabadság" szokásos értelmében kell felfogni, hanem mint a „szükségszerűség" ellentétét, összefüggésben a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átmenet Engels-féle tételével. Malaparte meg sem szimatolta a tétel értelmét.

Az állam funkcióira vonatkozó (egyébként felületes) vitában (az államról mint szoros értelemben vett politikai-jogi szervezetről van szó) a *„veilleur de nuit**-állam" kifejezés az olasz „csendőrállam" kifejezésnek felel meg, és olyan államot jelöl, amelynek funkciói a közrendnek és a törvények megtartásának felügyeletére szorítkoznak. Nem térünk ki arra, hogy ebben a rendszerben (amely egyébként csak papíron létezett, mint határhipotézis) a történelmi fejlődés irányát a magánerők szabják meg, vagyis a polgári társadalom, amely maga is „állam", sőt, maga az állam.

Azt hiszem, a *veilleur de nuit* kifejezés, amely gúnyosabb csengésű, mint a „csendőrállam" vagy a „rendőrállam", Lassalle-tól származik. Ellentéte — úgy mondják — az „erkölcsi állam" vagy általában a „beavatkozó állam", de a két kifejezés különböző: az erkölcsi állam fogalma filozófiai és értelmiségi eredetű (az értelmiségiekre jellemző: Hegel), s valójában összekapcsolhatnánk a *veilleur de nuit*-állam fogalmával, minthogy inkább a világi állam önálló, nevelő és erkölcsi tevékeny-

* Éjjeliőr.

ségére vonatkozik, szemben a vallási-egyházi szervezet mint középkori maradvány kozmopolitizmusával és beavatkozásával; a beavatkozó állam fogalma közgazdasági eredetű, és egyrészt a vámvédelem vagy a gazdasági nacionalizmus áramlataival kapcsolatos, másrészt azzal a kísérlettel, hogy egy meghatározott, földesúri és hűbéri eredetű állami személyzetre bízzák a dolgozó osztályok „védelmét" a kapitalizmus túlkapásaival szemben (Bismarck és Disraeli politikája).

Ezek a különböző tendenciák különféleképpen variálhatók, és valóban keverednek egymással. A liberálisok („ekonomisták") természetesen a *„veilleur de nuit"*-állam" mellett vannak, és azt szeretnék, ha a történelmi kezdeményezés dolgában a polgári társadalom és a benne lüktető különféle erők döntenének az „állammal" együtt, amely „a játék becsületessége" és törvényei felett őrködik; az értelmiségiek nagyon fontos megkülönböztetéseket tesznek, akkor is, ha liberálisok, és akkor is, ha beavatkozás-pártiak (lehetnek liberálisok gazdasági téren és beavatkozás-pártiak kulturális téren stb.). A katolikusok azt szeretnék, ha az állam beavatkoznék, mégpedig teljesen az ő javukra, ennek hiányában pedig, vagy ahol kisebbségben vannak, „közömbös" államot követelnek, nehogy az állam ellenfeleiket támogassa.

Át kell gondolni ezt az okfejtést: vajon az éjjeliőr-csendőrállam felfogása (függetlenül a polémikus élű közelebbi meghatározástól: csendőr, éjjeliőr stb.) nem az az államfelfogás-e, amely egyedül képes meghaladni a „korporációs-gazdasági" szakaszok két szélsőségét?

Továbbra is állam és kormány azonosításának talaján vagyunk, s ezzel az azonosítással éppen a korporációs-gazdasági forma bukkan fel ismét, vagyis a polgári tár-

sadalom és a politikai társadalom összekeverése, mert megjegyzendő, hogy az állam általános fogalmához olyan elemek is tartoznak, amelyeket a polgári társadalom fogalmára kell vonatkoztatni (mondhatnánk, abban az értelemben, hogy állam = politikai társadalom + polgári társadalom, azaz kényszerítő erővel vértezett hegemónia). Alapvető fontosságú okfejtés ez abban az államelméletben, amely szerint az állam, tendenciáját tekintve kimerül és feloldódik a szabályozott társadalomban. A kényszerítő államot úgy képzelhetjük el, mint ami fokról fokra kimerül, ahogy megszilárdulnak a szabályozott társadalom (vagy erkölcsi állam vagy polgári társadalom) mind szembeötlőbb elemei.

Az „erkölcsi állam" vagy „polgári társadalom" kifejezések azt jelentenék, hogy az állam nélküli államnak ez a „képe" lebegett a politika és a jog legnagyobb tudósai előtt, amikor a tiszta tudomány talajára helyezkedtek (a tiszta utópiáéra, mert elképzelésük azon alapult, hogy minden ember valóságosan egyenlő, tehát egyformán értelmes és erkölcsös, azaz képes önként, szabadon elfogadni a törvényt, nem kényszer hatására, mint egy másik osztály diktátumát, mint olyasvalamit, ami külső a lelkiismerethez képest).

Emlékeztetnünk kell arra, hogy a liberális államra vonatkoztatott „éjjeliőr" kifejezés Lassalle-tól ered, tehát egy dogmatikus, nem pedig dialektikus államtudortól (gondosan megvizsgálni Lassalle-nak ezzel a ponttal és általában az állammal kapcsolatos, a marxizmussal ellentétes elméletét). A szabályozott társadalom-állam elméletében, attól a szakasztól kezdve, amikor az „állam" a „kormánnyal" lesz egyenlő és az „állam" a „polgári társadalommal" azonosul, át kell majd térni az éjjeliőr-állam szakaszra, azaz a kényszerítő szervezé-

tére, amely felügyelni fog a szakadatlanul növekvő, s így a tekintély jellegű és kényszerítő beavatkozásokat fokozatosan csökkentő, szabályozott társadalom elemeinek fejlődésére. És ez nem vezethet egy új „liberalizmus" gondolatához, bár a szerves szabadság korszakának kezdetét fogja jelenteni.

Ha igaz az, hogy semmiféle államtípus nem kerülheti meg a gazdasági-korporációs primitivizmus szakaszát, akkor ebből az következik, hogy az új államtípust megalapító új társadalmi csoport politikai hegemóniájának tartalma szükségképpen főleg gazdasági természetű lesz: az emberek közötti struktúrának és valóságos viszonyoknak, valamint a gazdaság és a termelés világának átszervezéséről van szó. A felépítmény elemei óhatatlanul hiányosak, s az előrelátást és a harcot fogják szolgálni, de „szintjeik" elemei még fogyatékosak lesznek: a kulturális szint elsősorban tagadó, a múlt bírálata, amely arra törekszik, hogy feledtessen és romboljon: az építés vonalai egyelőre „nagy vonalak", vázlatok, amelyek minden pillanatban felcserélhetők, és cserélődniök is kell, hogy megegyezzenek az alakulóban levő új struktúrával. Éppen ez nem valósul meg a comunék időszakában: sőt a kultúra, amely az egyház függvénye marad, élesen gazdaságellenes (a születő tőkés gazdasággal szembenálló), nem arra irányul, hogy a hegemóniát az új osztálynak juttassa, hanem ellenkezőleg arra, hogy megakadályozza ezt a hegemónia megszervezésében: a humanizmus és a reneszánsz azért reakciós, mert az új osztály vereségét, a hozzá tartozó gazdasági világ tagadását stb. jelzi.

Meg kell vizsgálni továbbá az állam belpolitikája és külpolitikája közötti szerves kapcsolatokat. Vajon a belpolitika határozza-e meg a külpolitikát vagy megfor-

dítva? Ebben az esetben is meg kell különböztetnünk a viszonylagos nemzetközi nagyhatalmakat más hatalmaktól, valamint a különböző államformákat egymástól. (III. Napóleon kormányának például látszólag kétféle politikája volt: belül reakciós, kifelé liberális.)

Az állam helyzete háború előtt és után. Világos, hogy ahol szövetségről van szó, ott az állam békebeli körülményei jönnek számításba. Előfordulhat azonban, hogy akinek a háborúban hegemóniája volt, az elveszti ezt, mert meggyengült a harcban, és el kell tűrnie, hogy egy ügyesebb vagy „szerencsésebb" „alárendeltje" kaparintsa meg a hegemóniát. Ez történik a „világháborúkban", amikor egy államot földrajzi helyzete rákényszerít minden erőforrásának latbavetésére: szövetségei révén győzelmet arat, de a győzelem pillanatára kimerülnek az erőforrásai stb. Ezért kell a „nagyhatalom" fogalmában sokféle elemet számításba venni, különösen az „állandó" elemeket, azaz főleg a „gazdasági és pénzügyi teljesítőképességet" és a lakosságot.

A nemzeti társadalmak megszervezése. Megjegyeztem másutt, hogy egy adott társadalomban senki sem szervezetlen és pártonkívüli, ha a szervezetet és a pártot tágan, nem formailag értelmezzük. A különös, kettős jellegű — természetes és szerződéses vagy akarati — társadalmaknak ebben a sokféleségében az egyik vagy egynémelyik viszonylagos vagy feltétlen túlsúlyban van, s egy társadalmi csoport hegemón apparátusát alkotja a lakosság (vagy polgári társadalom) többi részeivel szemben, a szoros értelemben vett államnak mint kormányzó-kényszerítő apparátusnak az alapját.

Mindig előfordul, hogy az egyes személyek egynél

több különös társadalomhoz tartoznak, gyakran olyanokhoz, amelyek között objektív ellentét van. A totalitárius politika éppen ezért arra törekszik, hogy 1) egy meghatározott párt tagjai ebben az egyetlen pártban találják meg mindazt, amit azelőtt a szervezetek sokaságában kerestek, azaz minden szálat elszakítson, amely a tagokat idegen kulturális szervezetekhez fűzi; 2) valamennyi más szervezetet megsemmisítsen vagy bekebelezzen egy olyan rendszerbe, amelynek a párt az egyedüli szabályozója. Ez akkor történik meg, a) amikor az adott párt egy új kultúra hordozója, és haladó szakaszban vagyunk; b) amikor az adott párt meg akarja akadályozni, hogy egy új kultúrát hordozó más erő maga legyen „totalitáriussá". Ebben az esetben objektív értelemben regresszív és reakciós szakaszban vagyunk, még ha a reakció álcázza is magát (mint mindig), és igyekszik egy új kultúra hordozójának színében feltűnni.

A „Riforma Sociale" 1931. május-júniusi számában Luigi Einaudi recenziót közöl egy francia szerző, Etienne Martin Saint-Léon „Les sociétés de la nation. Étude sur les éléments constitutifs de la nation française" c.* könyvéről, amely részben megvizsgálja ugyan ezeket a szervezeteket, de csak a formális jellegűeket. (Például egy újság olvasói szervezetet alkotnak-e vagy sem? stb.) Mindenesetre, ha a téma szóba kerül, megnézni a könyvet és Einaudi recenzióját is.

A passzív forradalom fogalma. A „passzív forradalom" fogalmát szigorúan a politika tudományának két alábbi

* A nemzet társadalmai. Tanulmány a francia nemzet alkotóelemeiről.

alapelvéből kell levezetnünk: 1) egyetlen társadalmi alakulat sem tűnik el, amíg a benne kifejlődött termelőerőknek terük van még újabb, előrehaladó mozgásra; 2) a társadalom nem tűz maga elé olyan feladatokat, amelyeknek megoldása nélkülözi még a szükséges feltételeket stb. Persze, ezeket a feltételeket először egész jelentőségükben ki kell bontakoztatni, megtisztítva őket a mechanikus szemlélet és a fatalizmus minden maradványától. Vissza kell tehát vezetni őket annak a három alapvető mozzanatnak a leírására, amelyekben megkülönböztethetjük a „helyzetet" vagy az erők egyensúlyát, a lehető legerőteljesebben érvényre juttatjuk a második mozzanatot, azaz a politikai erők egyensúlyát, és főleg a harmadik mozzanatot, vagyis a politikai-katonai egyensúlyt.

Megfigyelhetjük, hogy Pisacane — a *Tanulmányok*ban[2] — éppen ezzel a harmadik mozzanattal foglalkozik: Mazzinitól eltérően világosan megérti, milyen jelentősége van Itáliára nézve a harcedzett osztrák hadsereg jelenlétének, amely mindig készen áll a beavatkozásra a félsziget bármely részén, és emellett ott van mögötte a Habsburg-birodalom egész katonai ereje, mindig készen arra, hogy új támogató hadseregeket szervezzen. Egy további történelmi mozzanatra is utalnunk kell, ez pedig a kereszténység fejlődése a Római Birodalomban, valamint Indiában a gandhizmus mint mai jelenség, és a „ne állj ellent a gonosznak" Tolsztoj-féle elmélete; mindezek közel állnak a kereszténység első szakaszához (a milánói ediktum előttihez). A gandhizmus és a tolsztojanizmus a „passzív forradalom" naiv és vallásos színezetű elméleti megfogalmazása. Utalnunk kell néhány úgynevezett „likvidációs" mozgalomra is, és a nyomukban támadt reakciókra, meghatá-

rozott helyzetek (főleg a harmadik mozzanat) korszakaival és formáival összefüggésben. A vizsgálat kiindulópontja Vincenzo Cuoco[3] értekezése lesz; világos azonban, hogy Cuocónak az 1799-es nápolyi forradalommal kapcsolatos kifejezése csak egy csipetnyi só, hiszen a fogalom teljesen átalakult és kibővült.

Összefüggésbe hozható-e a „passzív forradalom" fogalma, abban az értelemben, ahogyan ezt Vincenzo Cuoco az olasz Risorgimento[4] első időszakára alkalmazta, az „álló háborúnak", mint a mozgó háború ellentétének fogalmával? Vagyis ezek a fogalmak a francia forradalom után bukkantak-e fel, és igazolható-e a Proudhon—Gioberti[5] kettős az 1793-as terror előidézte pánikkal, ahogy a sorelizmus[6] az 1871-es párizsi mészárlásokat követő pánikkal? Azaz feltétlenül azonos-e az álló háború a passzív forradalommal? Vagy legalábbis van-e és elképzelhető-e olyan teljes történelmi korszak, amelyben a két fogalomnak azonosulnia kell, amíg csak az álló háború nem válik ismét mozgó háborúvá?

„Dinamikus" megítélésre van szükség a „restaurációkat" illetően, amelyek „a gondviselés fortélyát" képviselik, a kifejezés vicói értelmében.[7] Az egyik probléma ez: vajon Cavour és Mazzini harcában, ahol Cavour a passzív forradalmi álló háború szószólója, Mazzini pedig a népi mozgó háború kezdeményezéséé, nem feltétlenül szükséges-e mindkettő pontosan egyforma mértékben? Szem előtt kell azonban tartani, hogy Cavour tudatában volt feladatának (legalábbis bizonyos fokig), mert megértette Mazzini feladatát, Mazzini viszont, úgy látszik, nem volt tudatában a magáénak és Cavourénak; ellenben, ha Mazzini rendelkezett volna ezzel a belátással, azaz realista politikus lett volna, nem

pedig felvilágosult apostol (ha tehát Mazzini lett volna), akkor a két tevékenység összefonódásából másféle, Mazzini irányzatára nézve kedvezőbb egyensúly alakul ki: vagyis az olasz állam kevésbé elmaradott, korszerűbb alapokon jön létre. S mert minden történelmi esemény során majdnem mindig hasonló helyzetek adódnak, meg kell vizsgálni, hogy nem szűrhető-e le ebből a politika tudományának és művészetének valamilyen általános elve. A passzív forradalom fogalmára alkalmazni lehet (az olasz Risorgimento példáival bizonyítva) a molekuláris változások értelmező kritériumát. Ezek a változások valójában fokozatosan módosítják az erők korábbi összetételét, s ezzel új változások forrásává lesznek. Így az olasz Risorgimentóban megfigyelhetjük, hogyan változtatta meg fokozatosan az Akciópárt[8] egyre újabb elemeinek a cavourizmushoz való csatlakozása (1848 után) a mérsékelt erők összetételét, felszámolva a neoguelfizmust egyfelől, és gyengítve Mazzini mozgalmát másfelől (ezzel a folyamattal függnek össze Garibaldi ingadozásai is stb.). Ez az elem ily módon annak a jelenségnek a kezdeti szakasza, amelyet később „transzformizmusnak"[9] neveztek, s amelyet eddig mint történelmi fejlődési formát, azt hiszem, nem világítottak meg kellőképpen.

A fogalom kifejtése során hangsúlyozni, hogy Cavour tudatában volt feladatának, mert kritikailag megértette Mazzini feladatát, Mazzini viszont, kevéssé vagy egyáltalán nem lévén tisztában Cavour feladatával, tulajdonképpen a maga feladatát is fogyatékosan értette meg: erre vezethetők vissza habozásai (például Milánóban az Ötnapos Felkelést követő időkben és más alkalmakkor) és időszerűtlen kezdeményezései, amelyek éppen ezért csak a piemonti politika malmára hajtják a vizet. Pél-

dákkal való illusztrálása ez annak az elméleti problémának, hogy miképpen értelmezendő „A filozófia nyomorúságá"-ban kifejtett dialektika: sem Proudhon, sem Mazzini nem fogta fel, hogy a dialektikus ellentét minden tagjának teljesen önmagát kell adnia, harcba vetve a maga összes politikai és erkölcsi „erőforrásait", s hogy csak így kerül sor valódi szintézisre. Azt mondhatnák, hogy ezt Gioberti és a passzív forradalom vagy „forradalom-restauráció" teoretikusai sem fogták fel*, a kérdés azonban megváltozik: az ő esetükben az „értetlenség" gyakorlatilag fejezte ki a „tézisnek" azt a szükségletét, hogy teljesen kibontakoztassa önmagát, egészen addig, míg részben be nem kebelezi az antitézist, nehogy őt magát „szüntesse meg" a dialektikus ellentét; valójában csak a tézis bontakoztatja ki valamennyi harci lehetőségét, míg meg nem kaparintja mindazt, ami az antitézis képviselőjének nevezi magát: éppen ebben áll a passzív forradalom vagy forradalom-restauráció. Persze, figyelembe kell venni ezzel a ponttal kapcsolatban a politikai harc átalakulását a „mozgó háború" következtében, ami Európában 1848 után ment végbe, s amit Mazzini és hívei nem értettek meg, másvalaki viszont igen: ugyanilyen átalakulás történt 1871 után stb. Akkoriban nehezen érthették meg ezt olyan emberek, mint Mazzini, minthogy a katonai háborúkban nem volt meg ennek a mintája, sőt, a katonai elméletek a mozgó háború irányában fejlődtek: meg kell majd nézni, vannak-e ilyen értelmű utalások Pisacane írásaiban, aki Mazzini mozgalmának katonai teoretikusa volt.

* Át kell majd nézni 48-cal kapcsolatban a gyakorlat filozófiájának művelőitől származó politikai irodalmat, bár nem hiszem, hogy sokat várhatnánk ebben a vonatkozásban. Az olasz eseményeket például csupán Bolton King könyveinek megvilágításában vizsgálták stb.

Pisacanét azért is át kell nézni, mert ő az egyetlen, aki megpróbált az Akciópártnak nem csupán formai, hanem lényegi tartalmat adni: a hagyományos álláspontokat meghaladó antitézis tartalmát. Azt sem mondhatjuk, hogy ezeknek a történelmi eredményeknek a megvalósulásához előzőleg fegyveres népi felkelésre lett volna szükség, ahogy Mazzini megszállott módjára gondolta, nem a valóság számbavételével, hanem egy miszszionáriushoz hasonlóan. A népi fellépésre, amely nem volt lehetséges a felkelés összpontosított és egyidejű formájában, a közvetett nyomás „szétszórt" és hajszálcsöves formájában sem került sor, noha erre megvolt a lehetőség, és talán ez lett volna az első forma szükségszerű előfeltétele. Az összpontosított vagy egyidejű formát a kor haditechnikája tette lehetetlenné, de csak részben, vagyis az összpontosított és egyidejű forma azért volt lehetetlen, mert nem előzte meg hosszas politikai-ideológiai előkészítés, amely szervesen arra irányult volna, hogy felébressze a népi szenvedélyeket, lehetővé tegye összpontosításukat és egyidejű kirobbanásukat.

1848 után a bukást megelőző módszereket csak a mérsékeltek bírálták, s valójában az egész mérsékelt mozgalom megújhodott, a neoguelfizmust felszámolták, új emberek foglalták el a vezetésben a legfőbb helyeket. A Mazzini-féle mozgalom viszont semmiféle önbírálatot nem gyakorolt, hacsak az önfelszámolás formájában nem, abban az értelemben, hogy sokan elpártoltak Mazzinitól és kialakították a piemonti párt balszárnyát; az egyetlen „ortodox", azaz belülről eredő próbálkozást Pisacane tanulmányai képviselték, ezek azonban sohasem váltak egy új szerves politika programjává, noha Mazzini maga ismerte el, hogy Pisacanénak „stratégiai elgondolása" volt az olasz nemzeti forradalomról.

Más vonatkozásban is tanulmányozhatjuk az olasz Risorgimentóban a „passzív forradalom — álló háború" viszonyt. Rendkívül fontos az a két mozzanat, amelyet a „személyi állomány", illetve a „forradalmi gyülekező" kérdésének nevezhetünk. A „személyi állományt" illetően összehasonlítást tehetünk azzal, ami a világháborúban jelentkezett egyfelől a hivatásos és tartalékos tisztek, másfelől a sorkatonák és az önkéntes rohamosztagosok viszonyában. A hivatásos tisztek a Risorgimento reguláris, szerves, hagyományos stb. politikai pártjainak feleltek meg, amelyek a cselekvés pillanatában (1848) teljesen vagy csaknem teljesen tehetetleneknek bizonyultak. 1848—49-ben elsöpörte őket a népi-mazziniánus-demokratikus hullám, ez a kaotikus, rendezetlen, hogy úgy mondjuk, „rögtönzött" hullám, amely azonban a későbbiekben, hirtelen vagy rövid ideje felbukkant vezetőkkel az élén (mindenesetre nem előre megszervezett alakulatokat követve, amilyen a mérsékelt párt volt), kétségkívül nagyobb sikereket ért el, mint a mérsékeltek: a Római Köztársaság és Velence igen jelentős ellenállóerőről tett tanúságot. A 48 utáni időszakban a két erő — a reguláris és a „karizmatikus"[10] — kapcsolata Cavour és Garibaldi körül kristályosodott ki, és a lehető legnagyobb eredménnyel járt, habár ezt az eredményt később Cavour sajátította ki.

A dolognak ez az oldala összefügg a másikkal, a „gyülekező" kérdésével. Meg kell jegyeznünk, hogy éppen a „forradalmi gyülekező" jelentette azt a technikai nehézséget, amely Mazzini kezdeményezéseit mindig derékba törte. Ebből a szempontból érdekes lenne megvizsgálni azt a tervet, amely Savoya megszállását célozta Ramorino által, továbbá a Bandiera-fivérek, Pisacane stb. kísérleteit, összehasonlítva őket a Mazzini számára

48-ban Milánóban és 49-ben Rómában kínálkozó helyzettel, amelyet képtelen volt kiaknázni. Ezeket a kísérleteket, amelyeket maroknyi csoportok hajtottak végre, csírájukban tiporták el, és nem is végződhettek másképpen, hiszen az lett volna a csodálatos, ha az összpontosított és szabadon működő (azaz semmiféle széles körű népmozgalom ellenállásába nem ütköző) reakciós erők nem zúzták volna szét a Ramorino-, Pisacane-, Bandieratípusú kezdeményezéseket, még ha az előkészítésük jobb lett volna is, mint valójában volt. A második időszakban (1859—1860) a „forradalmi gyülekezőt" — például a Garibaldi-vezette Ezrek vállalkozását — az tette lehetővé, hogy Garibaldi előzőleg beilleszkedett a piemonti állami erőkbe, azután pedig az angol hajóhad fedezte a marsalai partraszállást, Palermo bevételét, és megbénította a Bourbon flottát. Milánóban az Ötnapos Felkelés után vagy a köztársasági Rómában Mazzininak módja lett volna felvonulási tereket teremteni szerves gyülekezők céljára, de nem szánta rá magát; ezért tűzött össze Garibaldival és vált hasznavehetetlenné Milánóban Cattaneóval és a milánói demokraták csoportjával szemben.

Mindenesetre a Risorgimento folyamatának kibontakozását — bár rávilágított az alkalmi, rögtönzött vezetők mögé csoportosuló, „demagóg" tömegmozgalom óriási jelentőségére — valójában a hagyományos szerves erők, azaz a jó ideje kialakult, vezetőiket tervszerűen kiképező stb. pártok fogták össze. Valamennyi hasonló típusú politikai eseménynek mindig ugyanaz volt az eredménye (lásd 1830-ban Franciaországban az orléanisták fölényét a radikális demokratikus népi erők felett, vagy az 1789-es francia forradalmat, amelyben Napóleon végeredményben a szerves polgári erők diadalát

képviseli a kispolgári jakobinus erőkkel szemben). Ezt példázza a világháborúban a régi hivatásos tisztek fölénye a tartalékos tisztekkel szemben stb. Mindenesetre az a körülmény, hogy a radikális népi erők nem voltak tudatában a másik fél feladatának, megakadályozta, hogy teljesen tudatában legyenek a saját feladatuknak, tehát fellépésük valódi súlyának megfelelően nyomjanak a latban az erők végső egyensúlyának kialakulásakor, s ezzel haladóbb eredményt vívjanak ki a nagyobb fejlődés és korszerűség vonalán.

Továbbra is az olasz Risorgimento „passzív forradalmának" vagy „forradalom-restaurációjának" fogalmánál maradva, megjegyzendő, hogy pontosan kell megfogalmaznunk azt a problémát, amelyet a történetírás bizonyos irányzatai a történelmi esemény objektív és szubjektív feltételei közti viszonyok kérdésének neveznek. Világosnak látszik, hogy sohasem hiányozhatnak az úgynevezett szubjektív feltételek, ha megvannak az objektív feltételek, hiszen egyszerű dialektikai megkülönböztetésről van szó: vitázni tehát a szubjektív erők mértékéről és intenzitásáról, azaz a szembenálló szubjektív erők dialektikus viszonyáról lehet.

El kell kerülni a kérdés „intellektualisztikus", nem pedig történelmi-politikai terminusokban való megfogalmazását. Hogy a harc terminusainak intellektuális „világossága" nem nélkülözhető, az rendben van. Ez a világosság azonban politikai tartalmú, mert elterjedt szenvedéllyé lesz, és előfeltétele az erős akaratnak. Az utóbbi időkben a Risorgimentóról szóló számos kiadvány „kinyilatkoztatta", hogy voltak világosan látó személyiségek stb. (emlékezzünk Ornato átértékelésére Piero Gobetti részéről); ezek a „kinyilatkoztatások" azonban maguktól szétfoszlanak, éppen mert kinyilat-

koztatások; azt bizonyítják, hogy egyéni fércművekről volt szó, amelyek ma az „utólagos ötlet" formáját képviselik. Tény, hogy sohasem mérkőztek meg a valósággal, sohasem váltak elterjedt és hatékony népi-nemzeti tudattá. Az Akciópárt és a Mérsékelt Párt közül melyik képviselte a Risorgimento valódi „szubjektív erőit"? Kétségkívül a Mérsékelt Párt, mégpedig azért, mert tudatában volt az Akciópárt feladatának is: ez a tudatosság tette „szubjektivitását" magasabb rendűvé és döntőbbé. Amikor II. Viktor Emánuel azt mondta, hogy „az Akciópárt a zsebünkben van", ez az egy kijelentése, bár törzsőrmesteri színvonalú, több történelmi-politikai érzéket árult el, mint Mazzini egész tevékenysége.

A helyzetek elemzése. Erőviszonyok. Annak tanulmányozása, hogy miképpen kell a „helyzeteket" elemezni, vagyis miképpen kell az erőviszonyok különböző fokait megállapítani, tárgya lehet a politikai tudomány és művészet elemi kifejtésének, ha ezt olyan gyakorlati kutatási szabályok és részmegfigyelések összességének tekintjük, amelyek hasznosak a valóság iránti érdeklődés felébresztésére és a szigorúbb és erőteljesebb politikai intuíciók felkeltésére nézve. Ki kell fejteni egyúttal azt is, hogy mit értsünk a politikában stratégián és taktikán, stratégiai „terven", propagandán és agitáción, szervezéstanon vagy a politikai szervezés és igazgatás tudományán.

Az empirikus megfigyelés elemeinek, amelyeket a politikatudományi értekezések többnyire rendszertelenül fejtenek ki (példaként említhetjük G. Mosca *A politikai tudomány elemei* c. művét), hacsak nem elvont vagy le-

vegőben lógó kérdések, az erőviszonyok különböző fokain kellene elhelyezkedniök, a nemzetközi erőviszonyoktól kezdve (ahol a nagyhatalmak mibenlétéről, az államok hegemonikus rendszerekbe való csoportosulásáról, majd a kis- és középhatalmak vonatkozásában a függetlenség és szuverenitás fogalmáról szóló megjegyzések kapnának helyet) az objektív társadalmi viszonyokon, azaz a termelőerők fejlettségi fokán át a politikai és párt-erőviszonyokig (az államon belüli hegemónia-rendszerekig), valamint a közvetlen politikai (azaz potenciálisan katonai) viszonyokig.

Vajon a nemzetközi viszonyok megelőzik-e vagy követik (logikailag) az alapvető társadalmi viszonyokat? Kétségkívül követik. A struktúra minden szerves megújulása szervesen módosítja az *abszolút* és *relatív* viszonyokat nemzetközi téren, technikai-katonai kifejeződései révén. A nemzeti állam földrajzi helyzete sem előzi meg, hanem követi (logikailag) a strukturális változásokat, bár csak bizonyos mértékben reagál rájuk (mégpedig olyan mértékben, ahogyan a felépítmények reagálnak az alapra, a politika a gazdaságra stb.). Másrészt a nemzetközi viszonyok passzívan és aktívan reagálnak a politikai viszonyokra (a pártok hegemónia-viszonyaira). Minél inkább alárendelődik egy nemzet közvetlen gazdasági élete a nemzetközi viszonyoknak, annál inkább képviseli azt a helyzetet egy meghatározott párt, és aknázza ki abból a célból, hogy megakadályozza a vele szembenálló pártok felülkerekedését (emlékezzünk Nitti híres beszédére az olasz forradalom *technikai* lehetetlenségéről!). Ebből a ténysorozatból azt a következtetést szűrhetjük le, hogy amit „az idegenek pártjának" neveznek, gyakran nem azonos az általában ilyen megjelöléssel illetett párttal, hanem éppen a legnacio-

nalistább párt, amely ahelyett, hogy saját országának életképes erőit képviselné, valójában a hegemón nemzetnek vagy nemzetcsoportnak való alárendelését és gazdasági kiszolgáltatását képviseli.*

Az alap és a felépítmények kapcsolatainak problémáját kell pontosan megfogalmaznunk és megoldanunk ahhoz, hogy helyesen elemezhessük egy meghatározott korszak történetének működő erőit és meghatározhassuk viszonyukat. Két elv közegében kell mozognunk: az egyik az, hogy egyetlen társadalom sem tűz maga elé olyan célokat, amelyeknek megoldásához nincsenek még meg a szükséges és elégséges feltételek, vagy legalábbis nem tűntek még fel és nincsenek kifejlődőben; a másik pedig az, hogy egyetlen társadalom sem bomlik fel és adja át a helyét, amíg ki nem bontakoztatta a viszonyaiban rejlő összes életformát.** Ha átgondoljuk ezt a két szabályt, a történelmi módszertan számos más elvének kifejtéséhez juthatunk. Közben az alap vizsgálata során meg kell különböztetnünk a szerves (viszonylag állandó) mozgásokat azoktól a mozgásoktól, amelyeket „alkalomszerűeknek" nevezhetünk (mert eseten-

* Erre a belső energiákat „elnyomó" nemzetközi elemre utalnak G. D. Volpénak a „Corriere della Sera" 1932. március 22-i és 23-i számában megjelent cikkei.

** „Egy társadalomalakulat soha nem tűnik le addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas, és új, magasabb rendű termelési viszonyok soha nem lépnek helyébe, amíg anyagi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak. Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak vagy legalábbis létrejövőfélben vannak." *K. Marx:* Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához". Lásd *Marx—Engels* Művei. 13. köt. Bp. 1965. 7. old.

ként, közvetlenül, mintegy véletlenül bukkannak fel). Az alkalomszerű jelenségek persze maguk is szerves mozgásoktól függnek, de nincs nagy történelmi horderejük: a kis vezető csoportokat és a hatalom közvetlenül felelős személyiségeit érintő, aprópénzre váltott napi politikai bírálatra adnak alkalmat. A szerves jelenségek társadalomtörténeti bírálatot eredményeznek, amely a nagy csoportosulásokat érinti, túl a közvetlenül felelős személyeken és túl a vezető apparátuson. Ha egy történelmi korszakot vizsgálunk, kitűnik, milyen nagy jelentősége van ennek a megkülönböztetésnek. Kiderül, hogy válságról van szó, amely néha évtizedekig is elhúzódik. Ez a rendkívüli időtartam azt jelenti, hogy az alapban gyógyíthatatlan ellentmondások léptek fel (érlelődtek meg), amelyeket azonban az alap fenntartásán és megvédelmezésén pozitív módon munkálkodó politikai erők igyekeznek bizonyos korlátokon belül rendbehozni és leküzdeni. Ezek a szakadatlan és állhatatos erőfeszítések (mivel egyetlen társadalmi forma sem fogja soha megvallani magáról, hogy elavult) az „alkalminak" a talaját alkotják, s ezen a talajon szerveződnek azok az antagonisztikus erők, amelyek igyekeznek bebizonyítani (bár a bizonyítás végeredményben csak akkor sikeres és „igaz", ha új valósággá válik, ha az antagonisztikus erők diadalt aratnak, közvetlenül azonban az ideológiai, vallási, filozófiai, politikai, jogi stb. viták formáját ölti, amelyek konkrétsága azzal mérhető, hogy mennyire meggyőzőek ezek a viták és mennyire sikerül átrendezniök a társadalmi erők addigi hadrendjét), hogy megvannak már azok a szükséges és elégséges feltételek, amelyek lehetővé és elkerülhetetlenné teszik bizonyos feladatok történelmi megoldását (elke-

rülhetetlenné, mert a történelmi parancs végrehajtásának mindennemű elmulasztása növeli a szükségszerű rendetlenséget és súlyosabb katasztrófákat készít elő).

A történelmi-politikai elemzések során gyakran követik el azt a hibát, hogy nem találják a helyes viszonyt a szerves és az alkalmi között: ily módon vagy közvetlen hatást tulajdonítanak olyan okoknak, amelyek csupán közvetve hatnak, vagy arra a megállapításra jutnak, hogy a közvetlen okok az egyedüli hatóokok; az egyik esetben az „ökonomizmus" vagy a szőrszálhasogató doktrinérség kerül túlsúlyba, a másikban az „ideologizmus"; az egyik esetben a mechanikus okokat becsülik túl, a másikban az akarati és egyéni elemet dicsőítik. A szerves „mozgásokat" és tényeket az „alkalomszerű" vagy időleges mozgásoktól és tényektől a helyzet valamennyi típusára vonatkozólag meg kell különböztetnünk: nemcsak a visszafejlődés vagy éles válság eseteiben, hanem azokban is, amikor a termelőerők pangása tapasztalható. A kétféle mozgás, következésképp a kétféle kutatás dialektikus összefüggését nehéz pontosan megállapítani; s ha a hiba a történetírásban is súlyos, még súlyosabbá válik a politika művészetében, ahol nem az elmúlt történelem újjáalkotásáról, hanem a jelen és a jövő történelmének megalkotásáról van szó*: saját

* Az „erőviszonyok" közvetlen mozzanatának mellőzése összefügg a vulgáris liberális felfogás maradványaival. Ennek egyik megnyilvánulása a szindikalizmus, amely úgy vélte, előrehalad, amikor valójában hátralépett. A vulgáris liberális felfogás ugyanis, amely a hangsúlyt a különböző pártformákban szervezett politikai erők (újságolvasók, parlamenti és helyi választások, a szó szoros értelmében vett párt- és szakszervezeti tömegszervezetek) viszonyára helyezte, haladóbb volt a szindikalizmusnál, amely az alapvető gazdasági-társadalmi viszonynak, és csak ennek tulajdonít döntő

óhajaink, saját romboló és közvetlen szenvedélyeink hibaforrássá lesznek, mert elfoglalják a tárgyilagos és részrehajlás nélküli elemzés helyét, s ez nem a cselekvés buzdítását szolgáló tudatos „eszköz" érvényesítése, hanem öncsalás. A kígyó ebben az esetben is a kígyóbűvölőbe mar, vagyis a demagóg maga lesz demagógiájának első áldozata.

Ezeknek a módszertani kritériumoknak egész jelentősége szemléletesen és didaktikusan kitűnik, mihelyt konkrét történelmi tények vizsgálatára alkalmazzuk őket. Hasznos volna, ha sor kerülne erre az 1789 és 1870 között Franciaországban lezajlott eseményekkel kapcsolatban. Azt hiszem, a nagyobb világosság kedvéért egyenesen elkerülhetetlen, hogy ezt az egész korszakot áttekintsük. Ugyanis csupán 1870—71-ben, a Kommün kísérletével merülnek ki történelmileg az összes 1789-ben keletkezett csírák, azaz a hatalomért küzdő új osztály nemcsak a régi társadalom képviselőit űzi el, amely vonakodik elismerni végleges vereségét, hanem azokat a legújabb csoportokat is szétveri, amelyek már az 1789-es fordulattal létrejött új struktúrát is elavultnak tekintik, s így mind a régivel, mind a legújabbal szemben életképesnek bizonyul. Továbbá, 1870—71-ben hatályát veszti a politikai stratégia és taktika gyakorlatilag 1789-ben keletkezett és ideológiailag 48 körül kifejlődött elveinek összessége (a „permanens forradalom" for-

jelentőséget. A vulgáris liberális felfogás burkoltan ezzel a viszonnyal is számolt (amire sok jel utal), de inkább a politikai erők viszonyát emelte ki, amely a másiknak, a gazdaságinak volt a kifejezője és valóban tartalmazta azt. A vulgáris liberális felfogásnak ezeket a csökevényeit az értekezések egész sorában kimutathatjuk, amelyek mind azt állítják, hogy a gyakorlat filozófiájához kapcsolódnak, de az optimizmus és együgyűség gyerekes formáira adnak alkalmat.

mulájában összefoglalt elvekről van szó*, érdekes volna megvizsgálni, mit vett át ebből a formulából a Mazzini-féle stratégia — például az 1853-as milánói felkelést illetően —, s hogy ez tudatosan történt-e vagy sem). Ennek az álláspontnak a helyességét többek közt az igazolja, hogy a történészek egyáltalán nem értenek egyet (és lehetetlen is egyetérteniök) a francia forradalmat alkotó eseménycsoport határainak megállapításában. Némelyek (például Salvemini) azt tartják, hogy a forradalom Valmynál fejeződött be: Franciaország létrehozta az új államot és megszervezte az állam területi szuverenitását biztosító és megvédelmező politikai-katonai erőt. Mások azt állítják, hogy a forradalom Thermidorig folytatódik, sőt több forradalomról beszélnek (augusztus 10-ét külön forradalomnak tekintik stb.).** Thermidornak és Napóleon tevékenységének értelmezése a legélesebb ellentmondásokra ad alkalmat: forradalom volt-e vagy ellenforradalom? Mások szerint a forradalom 1830-ig, 1848-ig, 1870-ig, sőt, egészen az 1914-es világháborúig tartott. Mindezekben a szemléletmódokban van részigazság. A francia társadalmi struktúra 1789 után kibontakozó belső ellentmondásai valóban csak a Harmadik Köztársasággal találják meg viszonylagos megoldásukat, s Franciaország politikai élete hatvan évre kiegyensúlyozódik nyolcvan esztendőnyi forrongás növekvő hullámai után: 1789, 1794, 1799, 1804, 1815,

* Gramsci azért használja itt a permanens forradalom fogalmát, hogy rámutasson, hogyan magyarázta félre Trockij Marx Károlynak ezt a formuláját (olyan politikai fordulatként értelmezve, amelyet egy kisebbség hajt végre a nagy tömegek támogatása nélkül). Ezért teszi a szerző a kifejezést idézőjelbe. — *(A szerk. jegyzete.)*

** Lásd *A. Mathiez;* La Révolution française. (A. Colin gyűjteményében).

1830, 1848, 1870. Éppen ezeknek a különböző erejű „hullámoknak" a tanulmányozása teszi lehetővé, hogy rekonstruáljuk egyrészt az alap és a felépítmények kapcsolatait, másrészt az alap szerves és alkalomszerű mozgása közötti összefüggést. Addig is elmondhatjuk, hogy a jegyzetünk elején említett két módszertani elv dialektikus közvetítését megtalálhatjuk a permanens forradalom politikai-történelmi formulájában.

Ugyanennek a problémának egyik mozzanata az úgynevezett erőviszonyok kérdése. Gyakran olvassuk a történelmi összefoglalókban ezt az elmosódott kifejezést: „egyik vagy másik áramlatra nézve kedvező, kedvezőtlen erőviszonyok". Ez a megfogalmazás így, elvontan semmit vagy csaknem semmit nem magyaráz meg, mert csupán megismétli és egyszer tényként, másszor elvont törvényként és magyarázatként adja elő a megmagyarázandó tényt. Az elméleti hiba tehát abban áll, hogy egy vizsgálati és értelmezési szabályt „történelmi oknak" tüntetnek fel.

Az „erőviszonyokban" ugyanakkor különböző mozzanatokat vagy fokozatokat kell megkülönböztetnünk. Ezek az alábbiak:

1. A társadalmi erőknek szorosan az alaphoz kapcsolódó, objektív, az emberek akaratától független viszonya, amely az egzakt vagy természettudományok módszereivel mérhető. Az anyagi termelőerők fejlettségi szintje alapján alakulnak ki a társadalmi csoportosulások, s mindegyikük magából a termelésből adódó funkciót képvisel, és ez szabja meg helyzetét. Ez a viszony az, ami, lázadó valóság: senki sem változtathatja meg a vállalatok és alkalmazottaik számát, a városok és adott lakosságuk számát stb. Az erőknek ez az alapvető felsorakozása lehetővé teszi, hogy megvizsgáljuk, megvan-

nak-e a társadalomban az átalakulás szükséges és elégséges feltételei, vagyis lehetővé teszi, hogy ellenőrizzük, milyen fokú azoknak a különböző ideológiáknak a realizmusa és megvalósíthatósága, amelyek magának az erőfelsorakozásnak a talaján keletkeztek, azoknak az ellentmondásoknak a talaján, amelyeket ez fejlődése során létrehozott.

2. A következő mozzanat a politikai erők viszonya; vagyis azt kell felbecsülnünk, hogy milyen fokot ért el a különböző társadalmi csoportok összeforrottsága, öntudata, szervezettsége. Ezt a mozzanatot különböző fokozatok szerint elemezhetjük és különböztethetjük meg, amelyek a kollektív politikai tudat különféle mozzanatainak felelnek meg, ahogy ezek eddig a történelemben megnyilvánultak. Az első és legelemibb gazdasági-testületi fok: a kereskedő érzi, hogy szolidárisnak *kell* lennie a másik kereskedővel, a gyárosnak a másik gyárossal stb., de a kereskedő nem érzi még a szolidaritást a gyárossal; vagyis érzik a foglalkozási csoport homogén egységét, s hogy ezt meg kell szervezni, de a szélesebb társadalmi csoportét még nem. A második mozzanat az, amikor kialakul a társadalmi csoport valamennyi tagja közötti érdekközösség tudata, de egyelőre pusztán gazdasági téren. Már ezen a fokon felbukkan az állam kérdése, de csak az uralkodó csoportokkal való politikai-jogi egyenlőség területén: a törvényhozásban és a közigazgatásban való részvétel jogát, esetleg ezek módosítását, megreformálását követelik, de alapvetően a meglevő keretekben. A harmadik mozzanat az, amikor felismerik, hogy saját testületi érdekeik, jelenlegi és leendő fejlődésüket illetően meghaladják a pusztán gazdasági csoport testületi körét, s más, alárendelt csoportok érdekeivé lehetnek, és kell lenniök. Ez a leg-

határozottabban politikai jellegű szakasz, amely világos átmenetet jelez az alapról a sokrétű felépítmények szférájába; az a szakasz, amelyben az előzőleg kicsírázott ideológiák „párttá" lesznek, megmérkőznek és harcba lépnek, míg egyikük, vagy legfeljebb egyik kombinációjuk felül nem kerekedik, érvényre nem jut, és el nem terjed a társadalom egész területén, meghatározva a gazdasági és politikai célok egységességén túl a szellemi és erkölcsi egységet is, megfogalmazva — mégpedig nem testületi, hanem „egyetemes" síkon — az összes kérdést, amelyek körül a harc forr, s megteremtve ezzel egy alapvető társadalmi csoport hegemóniáját egész sor alárendelt csoport felett. Az államot úgy fogják fel ugyan, mint egy csoport saját szervezetét, amelynek az a rendeltetése, hogy kedvező feltételeket teremtsen a csoport lehető legnagyobb terjeszkedéséhez; ezt a fejlődést és ezt a terjeszkedést azonban úgy fogják fel és adják elő, mint egy egyetemes terjeszkedésnek, valamennyi „nemzeti" energia fejlődésének mozgatóerejét, vagyis az uralkodó csoportot konkrétan koordinálják az alárendelt csoportok általános érdekeivel, és az állami életet úgy fogják fel, mint az alapvető csoport és az alárendelt csoportok érdekei közötti ingatag egyensúlyhelyzetek állandó kialakulását és meghaladását (a törvény területén), olyan egyensúlyhelyzeteket, amelyekben túlsúlyban vannak az uralkodó csoport érdekei, de csak egy bizonyos pontig, azaz nem a nyers gazdasági-testületi érdekig.

A valóságos történelemben ezek a mozzanatok kölcsönösen áthatják egymást, hogy úgy mondjuk, vízszintesen és függőlegesen, azaz a társadalomgazdasági tevékenységek szerint (vízszintesen) és a területek szerint (függőlegesen), különféleképpen kombinálódva és

tagolódva: e kombinációk mindegyikét a saját szervezett gazdasági és politikai kifejezése képviselheti. Azt is szem előtt kell tartanunk, hogy egy állam-nemzetnek ezekkel a belső viszonyaival összefonódnak a nemzetközi viszonyok, új, eredeti és történelmileg konkrét kombinációkat teremtve. Egy fejlettebb országban keletkezett ideológia kevésbé fejlett országokban is elterjed, s bekapcsolódik a kombinációk helyi játékába.*

Ezt a nemzetközi és nemzeti erők közötti kapcsolatot tovább bonyolítja, hogy minden államban több különböző szerkezetű területi körzet és minden fokon az erők többféle viszonya létezik (így a Vendée a nemzetközi reakciós erők szövetségese volt, és őket képviselte a francia területi egységben; Lyon pedig a viszonyok sajátos csomópontját képviselte a francia forradalomban stb.).

3. A harmadik mozzanat bizonyos esetekben a katonai erők közvetlenül döntő viszonya. (A történelmi fejlődés állandóan ingadozik az első és a harmadik mozzanat között, a második közvetítésével.) De ez sem tagolatlan, vázlatosan és közvetlenül azonosítható valami, benne is megkülönböztethetünk két fokozatot: a szoros ér-

* A vallás például mindig forrása volt az efféle nemzeti és nemzetközi ideológiai-politikai kombinációknak, s a vallással együtt ilyen szerepet töltöttek be a többi nemzetközi formációk is, a szabadkőművesség, a Rotary Club[11], a zsidók, a hivatásos diplomácia, amelyek történelmileg különböző eredetű politikai segédeszközöket sugalmaznak és juttatnak diadalra bizonyos országokban, nemzetközi politikai pártként működve, amely összes koncentrált nemzetközi erőivel minden nemzet körében tevékenységet fejt ki; a vallás, a szabadkőművesség, a Rotary, a zsidók stb. az „értelmiség" társadalmi kategóriájába tartozhatnak, amelynek nemzetközi síkon az a funkciója, hogy közvetítsen a szélsőségesek között, „társadalmasítsa" azokat a technikai találmányokat, amelyek minden irányító tevékenységet működtetnek, kompromisszumokat és megoldásokat gondoljon ki a szélsőséges elképzelések között. — *(Gramsci megjegyzése.)*

telemben vett katonait vagy haditechnikait és a katonapolitikainak nevezhető fokot. A történelmi fejlődés során ez a két fok nagy kombinációs változatossággal jelentkezett. Szélső bizonyítékul tipikus példaként szolgálhat egy állam katonai elnyomó viszonya egy olyan nemzethez, amely igyekszik elnyerni állami függetlenségét. A viszony nem tisztán katonai, hanem katonapolitikai; az elnyomásnak ez a típusa ugyanis megmagyarázhatatlan volna, ha az elnyomott nép nincs a bomlás állapotában és többsége nem passzív; éppen ezért a függetlenség nem vívható ki pusztán katonai erőkkel, hanem csak katonaiakkal és katonapolitikaiakkal együttesen. Hiszen ha az elnyomott népnek függetlenségi harca megindításával addig kellene várnia, amíg a hegemón állam megengedi, hogy a szó szoros és technikai értelmében vett saját hadsereget szervezzen, akkor jó ideig várnia kellene (megtörténhet, hogy a saját hadseregre irányuló követelést a hegemón nemzet teljesíti, ez azonban annyit jelent, hogy a harc nagy részét katonapolitikai területen már megvívták és megnyerték). A hegemón katonai erővel tehát az elnyomott nemzet eleinte pusztán „katonapolitikai" erőt fog szembeállítani, azaz egy politikai cselekvési formát, amelynek az a tulajdonsága, hogy katonai jellegű visszahatásokat idéz elő az alábbi értelemben: 1) képes belülről bomlasztani a hegemón nemzet harcképességét; 2) a hegemón katonai erőt nagy területen való széthúzódásra és felaprózódásra kényszeríti, megsemmisítve harckészségének jó részét. Az olasz Risorgimentóban megfigyelhetjük a katonapolitikai vezetés katasztrofális hiányát, különösen az Akciópártban (vele született cselekvőképtelensége folytán), de a piemonti Mérsékelt Pártban is, 1848 előtt és után egyaránt, nyilván nem a cselekvőkép-

telenség miatt, hanem a „gazdaságpolitikai malthusianizmus" következtében, vagyis azért, mert még csak utalni sem akartak az agrárforradalom lehetőségére, és nem óhajtották az alkotmányozó nemzetgyűlés összehívását, csupán arra törekedtek, hogy a piemonti monarchia népi eredetű feltételek vagy korlátozások nélkül kiterjeszkedjék egész Itáliára, pusztán a helyi népszavazások jóváhagyásával.

Az előbbiekhez kapcsolódik az az újabb kérdés, hogy megvizsgáljuk, közvetlenül meghatározzák-e a gazdasági válságok az alapvető történelmi válságokat. A kérdésre adandó válasz burkoltan benne rejlik az előző paragrafusokban; ahol olyan kérdéseket tárgyaltunk, amelyek a most felvetett kérdést adják elő más formában; ennek ellenére mindig szükséges — didaktikai okokból, adva lévén a sajátos közönség —, hogy ugyanannak a kérdésnek minden jelentkezési módját megvizsgáljuk, mintha független és új probléma volna. Kizárhatjuk azt az eshetőséget, hogy a közvetlen gazdasági válságok önmagukban véve alapvető eseményeket idéznének elő; csupán kedvezőbb talajt teremthetnek bizonyos gondolkodásmódok terjedéséhez, felvethetik és megoldhatják az állami élet egész további fejlődését érintő kérdéseket. Egyébként a válság vagy a virágzás időszakaira vonatkozó összes megállapítások egyoldalú ítéletekhez vezethetnek. A francia forradalomról írt kézikönyvében Mathiez — szembehelyezkedve a hagyományos vulgáris történelemmel, amely a társadalmi egyensúly nagy töréseivel összefüggésben apriorisztikus módon válságokra „bukkan" — megállapítja, hogy a gazdasági helyzet 1789 táján közvetlenül inkább jónak volt minősíthető, nem mondhatjuk tehát, hogy az abszolút állam katasztrófáját egy elnyomoro-

dási válság okozta volna. Meg kell jegyeznünk, hogy az állam halálos pénzügyi válság martaléka volt, s felmerült a kérdés, hogy a három kiváltságos társadalmi rend közül melyikre kellene hárítani az állami és királyi pénzügyek rendbehozásával járó áldozatokat és terheket. Továbbá: a polgárság gazdasági helyzete virágzó volt ugyan, de a városok és a falvak népi osztályainak helyzete aligha volt jó, különösen ott, ahol járványszerűen pusztított a nyomor. Mindenesetre az erők egyensúlyának megbomlása nem olyan közvetlen mechanikus okból következett, mint annak a társadalmi csoportnak az elnyomorodása, amelynek érdekében állt megbontani az egyensúlyt, és valóban meg is bontotta, hanem a közvetlen gazdasági világnál magasabb konfliktusok keretében ment végbe, amelyek az osztály „tekintélyéhez" (leendő gazdasági érdekeihez), a függetlenség, önállóság, hatalom érzésének fokozódásához kapcsolódtak. A gazdasági nyomornak vagy jólétnek mint új történelmi realitások okának sajátos kérdése a különböző fokú erőviszonyok kérdésének részleges oldala. Újdonságok egyaránt létrejöhetnek azért, mert a jólét állapotát veszélyezteti a szembenálló csoport nyers önzése, és azért is, mert a nyomor elviselhetetlenné vált, s a régi társadalomban nem látni olyan erőt, amely képes volna ezt enyhíteni, és a normális állapotokat törvényes eszközökkel helyreállítani. Elmondhatjuk tehát, hogy mindezek az elemek a helyzet alkalmi hullámzásainak konkrét megnyilvánulásai a társadalmi erőviszonyok összességében, amelynek talaján megtörténik az utóbbiak átmenete a politikai erőviszonyokra, majd betetőzésül a döntő katonai viszonyokra.

Ha hiányzik az egyik mozzanattól a másikhoz való fejlődésnek ez a folyamata — amelynek mozgatói lénye-

gileg az emberek, akaratukkal és képességükkel —, akkor a helyzet hatástalan marad és ellentmondásos következményekkel járhat: a régi társadalom ellenáll és „lélegzetvételi" időszakhoz jut, fizikailag kiirtva az ellenséges elitet és megfélemlítve a tartalék-tömegeket; vagy az történik, hogy az összecsapó erők kölcsönösen felmorzsolják egymást, és temetői békét hoznak létre — esetleg egy idegen őrszem felügyelete alatt.

De az erőviszonyok minden konkrét elemzését illetően a legfontosabb megjegyzés a következő: az ilyen elemzések nem lehetnek öncélúak és nem szabad annak lenniök (hacsak nem a múlt történetének egy fejezetét írjuk), hiszen csak úgy tesznek szert jelentőségre, ha a gyakorlati tevékenység, az akarati kezdeményezés igazolását szolgálják. Megmutatják, melyek a legkisebb ellenállás pontjai, ahol az akarat ereje a leggyümölcsözőbben alkalmazható, közvetlen taktikai műveleteket sugallnak, megjelölik, mi a legjobb módja a politikai agitációs hadjárat szervezésének, milyen nyelvet fognak a tömegek a legjobban megérteni stb. Minden helyzetnek döntő eleme az állandó szervezettségű és hosszú távon bevethető erő, amellyel lehetséges az előnyomulás, ha a helyzet kedvezőnek minősül (s csak akkor kedvező, ha van ilyen erő és forr benne a harci vágy); a legfőbb feladat tehát az, hogy ezt az erőt rendszeres és türelmes munkával alakítsuk, fejlesszük, egyre összekovácsoltabbá, szilárdabbá, öntudatosabbá tegyük.

Megjegyzések a politikai pártok néhány szerkezeti vonásáról a szerves válság időszakaiban. Történelmi életük bizonyos pontján a társadalmi csoportok elszakadnak hagyományos pártjaiktól, vagyis a hagyományos pártokat —

adott szervezeti formájukban, s az őket alkotó, képviselő és irányító emberekkel — nem ismerik el többé osztályuk vagy osztályfrakciójuk hű kifejezőjének. E válságok létrejöttekor a közvetlen helyzet kényessé és veszélyessé válik, mert megnyílik az út az erőszakos megoldások, a gondviselésszerű vagy karizmatikus (rendkívüli kegyelemmel megáldott) emberek által képviselt sötét hatalmak tevékenysége előtt.

Hogyan alakulnak ki a „képviseltek és képviselők" közötti ellentétnek ezek a helyzetei, amelyek a pártok (a szűk értelemben vett pártszervezetek, a választási-parlamenti tevékenység, a sajtószervezet) talajáról az egész államgépezetben visszatükröződnek, megszilárdítva a (polgári és katonai) bürokrácia, a vezető pénzügyi körök, az egyház és általában a közvélemény ingadozásaitól relatíve független szervek hatalmának viszonylagos pozícióját? A folyamat minden országban más, bár a tartalma ugyanaz. A tartalom pedig az uralkodó osztály hegemóniájának válsága, amely vagy azért következik be, mert az uralkodó osztály belebukott valamilyen nagyszabású vállalkozásba, amelyhez a nagy tömegek beleegyezését kérte vagy kényszerítette ki (ilyen például a háború), vagy azért, mert hirtelen széles tömegek tértek át (főleg a parasztság és a kispolgári értelmiség tömegei) a politikai passzivitásról egy bizonyos aktivitásra, követeléseket terjesztve elő, amelyek szervetlen összességükben forradalmat jelentenek. A „tekintély válságáról" beszélnek, s ez éppen a hegemónia válsága, vagy az államé a maga egészében.

A válság közvetlen veszéllyel terhes helyzeteket teremt, mert a lakosság különböző rétegeinek nem egyformán gyors a tájékozódó képessége, és nem tudnak azonos ütemben újjászerveződni. A nagyszabású és

gyakorlott személyzettel rendelkező hagyományos uralkodó osztály embereket és programokat cserél, s gyorsabban ragadja újra kezébe a már-már elvesztett ellenőrzést, mint az alávetett osztályok; esetleg áldozatokat is hoz, demagóg ígéretekkel a homályos jövőnek teszi ki magát, de megtartja és pillanatnyilag megszilárdítja a hatalmát, arra használva azt, hogy összeroppantsa az ellenfelet, és szétszórja irányító részlegét, amely aligha lehet túlságosan nagyszámú és gyakorlott. A pártok sokféle osztaga egyetlen párt zászlaja alatt tömörül, amely jobban képviseli és foglalja össze az egész osztály szükségleteit; szerves és normális jelenség ez, még ha rendkívül gyors, szinte villanásszerű is az üteme a nyugalmas időkhöz képest; egy teljes társadalmi csoport egyesülését jelenti egyetlen vezetés alatt, amelyet egyedül tartanak képesnek az életbevágó főprobléma megoldására és a halálos veszély elhárítására. Ha a válság nem találja meg ezt a szerves megoldást, hanem a karizmatikus vezetőhöz folyamodik, akkor ez arra vall, hogy statikus egyensúly áll fenn (amely különböző tényezőkből állhat, de a legdöntőbb a haladó erők éretlensége); hogy sem a konzervatív, sem a haladó csoportnak nincs ereje a győzelemhez, s hogy a konzervatív csoportnak is úrra van szüksége maga felett.*

A jelenségeknek ez a rendje a politikai pártot érintő egyik legfőbb kérdéssel kapcsolatos; tudniillik a pártnak azzal a képességével, hogy fellépjen a megszokás szelleme ellen, ne engedje magát múmiává változtatni, és ne váljék anakronisztikussá. A pártok azért keletkeznek és szerveződnek meg, hogy az osztályuk szempontjából életbevágó történelmi pillanatokban irányítsák a

* Lásd „Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcad ikája".

helyzetet; de nem mindig tudnak alkalmazkodni az új feladatokhoz és új korszakokhoz, nem tudnak aszerint fejlődni, ahogyan az erőviszonyok összessége (tehát osztályuk viszonylagos pozíciója) fejlődik az adott országban vagy a nemzetközi porondon. Ha elemezzük a pártoknak ezt a fejlődését, meg kell különböztetnünk: a társadalmi csoportot; a párt tömegét; a párt bürokráciáját és vezérkarát. A bürokrácia a megszokás és a konzervativizmus legveszélyesebb ereje; ha szilárd, önmagában megálló, a tömegtől magát függetlennek érző testté tömörül, a párt végül is anakronisztikussá válik, s az éles válság pillanataiban elveszti társadalmi tartalmát, és mintegy talaj nélkül marad. Láthatjuk, mi történik számos német párttal a hitlerizmus terjeszkedése folytán. A francia pártok gazdag tapasztalatokkal szolgálhatnak e téren: valamennyien múmiává merevedtek, és anakronisztikussá, az elmúlt francia történelem különböző szakaszainak elavult terminológiáját ismételgető történelmi-politikai dokumentumokká váltak, válságuk még katasztrofálisabbá lehet, mint a német pártoké.

Az eseményeknek ezt a rendjét vizsgálva, gyakran megfeledkeznek a — polgári és katonai — bürokratikus elem megfelelő helyének kijelöléséről, s azt sem tartják szem előtt, hogy az elemzésnek nemcsak a meglevő katonai és bürokratikus elemekre kell kiterjednie, hanem azokra a társadalmi rétegekre is, amelyekből az adott állami együttesekben a bürokráciát hagyományosan toborozzák. Egy politikai mozgalom katonai jellegű lehet akkor is, ha a hadsereg mint olyan, nyíltan nem vesz részt benne; egy kormány katonai jellegű lehet akkor is, ha a hadsereg mint olyan nem vesz részt benne. Adott helyzetekben megtörténhet, hogy jobb,

ha a hadsereget nem „fedik fel", nem állítják szembe az alkotmányossággal, távol tartják a politikát a katonáktól, hogy — amint mondják — megőrizzék a tisztek és katonák egységét a látszólagos semlegesség és pártfelettiség talaján; mégis a hadsereg — tehát a vezérkar és a tisztikar — határozza meg, és tartja kézben az új helyzetet. Másrészt, nem igaz, hogy a hadseregnek az alkotmány értelmében sohasem szabad politizálnia; a hadseregnek éppen az alkotmányt, vagyis a törvényes államformát és a vele kapcsolatos intézményeket kellene megvédelmeznie; ezért az úgynevezett semlegesség csupán a maradi oldal támogatását jelenti, de ilyen helyzetekben így kell feltenni a kérdést, annak megakadályozása végett, hogy a hadseregre is kiterjedjen az országot szaggató viszály, s a katonai erő felbomlása miatt megszűnjék a vezérkar meghatározó szerepe. Persze, ezek a tapasztalati elemek nem feltétlen érvényűek; a különböző történelmi pillanatokban és a különféle országokban nagyon különböző a súlyuk.

Először a következőt kell megvizsgálni: van-e egy adott országban olyan kiterjedt társadalmi réteg, amelynek számára a bürokratikus — polgári és katonai — pálya igen fontos eleme a gazdasági életnek és a politikai érvényesülésnek (tényleges részvétel a hatalomban, ha csak közvetve, „zsarolás" útján is)? Az újkori Európában ezt a réteget a falusi kis- és középpolgárságban fedezhetjük fel, amely egyfelől az ipari erők, másfelől az agrárreform fejlettsége arányában többé-kevésbé kiterjedt a különböző országokban. Persze, a — polgári és katonai — bürokrata-pályafutás nem ennek a társadalmi rétegnek a monopóliuma: mindamellett ez a pálya különösen testhezálló számára, a társadalmi funkció következtében, amelyet ez a réteg betölt, s a pszichológiai

hajlamok miatt, amelyeket a funkció meghatároz vagy előmozdít: e két elem a társadalmi csoport összességét bizonyos egyöntetűséggel s a vezetés energiájával ruházza fel, tehát bizonyos politikai értékkel és a társadalmi szervezet egészében gyakran döntőnek bizonyuló funkcióval. Ennek a rétegnek az elemei megszokták, hogy embercsoportoknak — ha kicsinyeknek is — közvetlenül parancsoljanak, mégpedig „politikailag", nem „gazdaságilag"; vagyis parancsoló művészetük nem a „dolgok" elrendezésére, „emberek és dolgok" egységes egésszé való elrendezésére törekszik, ahogy az ipari termelésben történik, mert ennek a rétegnek nincsenek gazdasági funkciói a szó modern értelmében. Járadéka van, jogilag tulajdonosa lévén a nemzeti földterület egy részének, funkciója pedig abban áll, hogy „politikailag" keresztülhúzza a földművelő paraszt létfeltételei megjavítására irányuló törekvéseit, mert a paraszt viszonylagos helyzetének bármely javulása katasztrofális lenne az ő társadalmi helyzetére nézve. Elsőrendű szükséglete a paraszt krónikus nyomorúsága és meghosszabbított munkanapja a vele járó elállatiasodással, ezért fejti ki a legerőteljesebb ellenállást, és megy át ellentámadásba a paraszti munka önálló megszervezésének minden legcsekélyebb kísérletével szemben, s a hivatalos vallás kereteiből kilépő minden paraszti kulturális mozgalommal szemben. Ezt a társadalmi csoportot az korlátozza és belső gyengeségét az magyarázza, hogy területileg szét van szórva, és szétszórtságának lényegi következményeképpen „nem homogén", ami egyéb sajátosságait is megokolja: változékonyságát, elfogadott ideológiai rendszereinek sokféleségét, ezeknek az ideológiáknak esetleges furcsaságait. Az akarat célratörő, de késedelmes, és többnyire hosszú folyamatra van szüksége ah-

hoz, hogy szervezetileg és politikailag központosuljon. A folyamat meggyorsul, ha egy csoport sajátos „akarata" egybevág a felső osztály akaratával és közvetlen érdekeivel; nemcsak a folyamat gyorsul meg, hanem „katonai" erejét is azonnal kimutatja ez a réteg, olyannyira, hogy miután megszerveződött, maga diktálja a törvényt a felső osztálynak, ha tartalmilag nem is, legalább a megoldás „formáját" illetően. Azt látjuk, hogy ugyanazok a törvények működnek itt, mint amelyeket város és falu viszonyával kapcsolatban említettünk az alávetett osztályok vonatkozásában: a város ereje automatikusan a falu erejévé lesz, de mivel a falun a konfliktusok azonnal éles és „személyes" formát öltenek — mert hiányoznak a gazdasági választóvonalak, s a felső rétegek rendszerint erősebb nyomást gyakorolnak az alsókra —, az ellentámadásnak gyorsabbnak és határozottabbnak kell lennie. Ez a csoport megérti és meglátja, hogy bajainak forrása a városokban, a városok erejében van, s ezért megérti, hogy diktálnia „kell" a megoldást a városi felső osztályoknak, mert a tűz főfészkét csak így olthatja ki, még ha ez közvetlenül nincs is ínyére a városi felső osztályoknak, vagy azért, mert túlságosan költséges, vagy mert hosszú távon veszélyes (ezek az osztályok nemcsak a közvetlen „fizikai" érdeket látják, hanem a fejlődés tágabb ciklusait is, amelyekben manőverezni lehet). Ilyen módon kell felfognunk e réteg vezető szerepét, s nem abszolút értelemben; de azért nem szabad lekicsinyelnünk sem.* Jegyez-

* Ennek a csoportnak a tükröződése látható a jobboldali konzervatív értelmiség ideológiai tevékenységében. Ebben a vonatkozásban példaként említjük Gaetano Mosca könyvét: „Teorica dei governi e governo parlamentare" (A kormányok elméleti tudománya és a parlamenti kormányzat — első kiadása 1883-ban, a második 1925-ben). Moscát 1883-tól megfélem-

zük meg, hogy a szóban forgó társadalmi csoport „katonai" jellegét — amely hagyományosan bizonyos létfeltételek ösztönös tükröződése volt — ma tudatosan fejlesztik és szervesen előkészítik. Ebbe a tudatos mozgalomba illeszkedik az a módszeres törekvés, hogy létrehozzák és szilárdan fenntartsák a különböző fegyvernemek és katonai testületek — főleg a tisztikar — leszerelt tagjainak és veteránjainak egyesületeit, amelyek a vezérkar hatáskörébe tartoznak és szükség esetén mozgósíthatók, anélkül, hogy mozgósítani kellene a sorkatonaságot, ez tehát megőrizheti készültségben levő, megerősített tartalék jellegét, s a politikai bomlás fertőzésétől megvédik ezek a „magán"-erők, szükségképpen befolyásolva, alátámasztva és megszilárdítva „erkölcsi állapotát". Azt mondhatjuk, hogy egy „kozák" típusú mozgalom valósul meg, nem a nemzetiségek határain felsorakozó alakulatok formájában, ahogy a cári kozákok esetében történt, hanem egy társadalmi csoport „határai" mentén.

Éppen ezért a katonai elemnek az állami életre gyakorolt befolyása számos országban nem csupán a katonai technikai elem befolyását és súlyát jelenti, hanem annak a társadalmi rétegnek a befolyását és súlyát, amelyből a katonai technikai elem (főleg az alsó tisztikar) elsősorban ered. Ezek a megjegyzések nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy elemezni tudjuk annak a meghatározott politikai formának a velejét, amelyet cezarizmusnak vagy bonapartizmusnak szoktak nevezni, megkülönböztetélítette a város és a falu közötti érintkezés lehetősége. Védekező (ellentámadást kifejező) álláspontja miatt jobban megértette 1883-ban az alávetett osztályok politikájának technikáját, mint — akár évtizedekkel később — ezeknek az alávetett erőknek a képviselői, még ha városi erőkről volt is szó. — *(Gramsci megjegyzése.)*

sül más formáktól, amelyekben túlsúlyban van a katonai-technikai elem mint olyan, talán még szembeötlőbb és kizárólagosabb formákban.

Spanyolország és Görögország jellegzetes például kínálkozik, hasonló és eltérő vonásokkal. Spanyolországban szem előtt kell tartanunk néhány sajátosságot: a terület nagyságát és a falusi lakosság szétszórtságát. A nemesi nagybirtokos és a paraszt között nincs számottevő falusi burzsoázia; tehát csekély jelentősége van az alsó tisztikarnak mint önálló erőnek (volt ellenben bizonyos antagonisztikus jelentősége a tudományos fegyvernemek — a tüzérség és a műszaki alakulatok — tisztikarának, amely a városi polgárságból származott, s amely szembehelyezkedett a tábornokokkal, és igyekezett önálló politikát folytatni). A katonai kormányok éppen ezért a „nagy" tábornokok kormányai. A paraszti tömegek mint állampolgárok és mint katonai egységek passzivitása. Ha a hadseregben politikai bomlás mutatkozik, akkor függőleges irányban, nem vízszintesen, a vezető klikkek vetélkedése miatt: a csapat megoszlik és harcban álló vezéreket követ. A katonai kormányzat zárójel két alkotmányos kormányzat között; a katonai elem a rend és a konzervativizmus állandó tartaléka, politikai erő, amely akkor működik „nyilvánosan", ha a „törvényesség" veszélyben van. Ugyanez történik Görögországban is, azzal a különbséggel, hogy az ország területe szigetrendszerré forgácsolódik, s a lakosság legenergikusabb és legaktívabb elemeinek egy része mindig tengeren van, ami megkönnyíti a katonai intrikát és összeesküvést. A görög paraszt éppoly passzív, mint a spanyol, az összlakosság keretében azonban — minthogy a legenergikusabb és legaktívabb görögök tengerészek, és csaknem mindig távol vannak a politikai

élet központjától — az általános passzivitást másképp kell elemeznünk, és a probléma megoldása sem lehet ugyanaz (az egyik megdöntött görög kormány tagjainak pár évvel ezelőtti agyonlövetése valószínűleg azzal magyarázandó, hogy ez az energikus és aktív elem szabadjára engedte dühét, és véres tanulsággal akart szolgálni). Különösen arra kell felfigyelnünk, hogy Görögországban és Spanyolországban a katonai kormányzat tapasztalata nem hozott létre állandó és formailag szerves politikai és társadalmi ideológiát, eltérően azoktól az országoktól, amelyek, hogy úgy mondjuk, potenciálisan bonapartisták. De a két típus általános történelmi feltételei egyformák: a harcban álló városi csoportok egyensúlya, amely megakadályozza a „normális" demokrácia játékát, a parlamentarizmust; a vidék szerepe azonban ebben az egyensúlyban nem azonos. Olyan országokban, mint Spanyolország, a falu teljesen passzív, s lehetővé teszi a földbirtokos nemesség tábornokai számára, hogy politikailag használják fel a hadsereget a veszélyeztetett egyensúlynak, azaz a felső csoportok túlsúlyának a helyreállítására. Más országokban a vidék nem passzív, mozgalma azonban nincs politikailag összehangolva a városéval: a hadseregnek passzívnak kell maradnia, mert lehetséges, hogy másképp vízszintesen szétbomlik (persze, csak egy bizonyos pontig lesz semleges), viszont működésbe lép a bürokratikus katonai osztály, amely katonai eszközökkel fojtja el a (közvetlenül legveszélyesebb) vidéki mozgalmat, ebben a harcban bizonyos politikai és ideológiai egységbe kovácsolódik, szövetségesekre talál a városi középosztályokban (az olasz értelemben vett középosztályokban), amelyeket megerősítenek a falusi származású, de a városokban tartózkodó diákok, rákényszeríti politikai módszereit a

felső osztályokra, számos engedményt és a maga javát szolgáló törvényt csikarva ki tőlük; egyszóval sikerül bizonyos fokig áthatnia az államot saját érdekeivel, és részben elfoglalnia a vezető apparátus helyét, miközben továbbra is fegyverben marad az általános lefegyverzés közepette, és a polgárháború veszélyét helyezi kilátásba saját fegyveresei és a sorkatonaság között arra az esetre, ha a felső osztály túlságosan hajlamos volna az ellenállásra. Ezeket az észrevételeket ne merev szkémáknak fogjuk fel, hanem csupán gyakorlati kritériumoknak a történelem és a politika értelmezésére. A valóságos események konkrét elemzéseiben a történelmi formák egyedi jelleget öltenek és csaknem „egyedülállók". A valóságos körülmények Cézár-képviselte kombinációja erősen eltér attól, amit I. Napóleon képvisel, ahogy Primo de Rivera is más körülményeket testesít meg, mint Zsivkovics stb.

Ha egy adott helyzet erőviszony-rendszerének harmadik fokát vagy mozzanatát elemezzük, haszonnal folyamodhatunk ahhoz a fogalomhoz, amelyet a hadtudomány „a kedvező körülmények stratégiai előkészítésének" nevez. Pontosabban, a harc színterének stratégiai előkészítési fokáról van szó; ennek egyik legfőbb elemét a vezető személyzetnek, valamint azoknak az aktív erőknek a minősége alkotja, amelyeket elsővonalbelieknek nevezhetnénk (a rohamozó erőket is ide számítva). A stratégiai előkészítés foka győzelemre juttathat az ellenfélnél „látszólag" (azaz mennyiségileg) gyengébb erőket. Azt mondhatjuk, hogy a stratégiai előkészítés igyekszik nullára csökkenteni az úgynevezett „kiszámíthatatlan tényezőket", vagyis a meglepetésszerű közvetlen reakciókat egy adott pillanatban a hagyományosan tehetetlen és passzív erők részéről. A kedvező

stratégiai körülmények előkészítésének elemei közé éppen azokat kell sorolnunk, amelyeket fentebbi megjegyzéseinkben vettünk szemügyre, a nemzeti hadsereg technikai szervezete mellett fennálló és szerveződő katonai kaszttal kapcsolatban.*

További elemeket meríthetünk Gazzera tábornok hadügyminiszter 1932. május 19-i szenátusi beszédének alábbi részletéből (lásd a „Corriere della Sera" május 20-i számát): „Hadseregünk fegyelmi rendje ma a fasizmus jóvoltából olyan irányító normának mutatkozik, amely az egész nemzetre érvényes. Más hadseregeknek formai és merev fegyelmük volt és van mindmáig. Mi mindig szem előtt tartjuk azt az elvet, hogy a hadsereg háborúra való és erre kell felkészülnie; a békebeli fegyelemnek tehát azonosnak kell lennie a háborús idők fegyelmével, amelynek békeidőben kell megtalálnia a maga szellemi alapját. A mi fegyelmünk a vezetők és a közkatonák összeforrottságának szellemén alapul, amely a követett rendszer spontán eredménye. Ez a rendszer nagyszerűen kitartott egy hosszú és igen kemény háborún át a győzelemig; a fasiszta rendszer

* A „katonai kasztot" illetően érdekes T. Tittoni „Ricordi personali di politica interna" (Személyes belpolitikai emlékek) c. írása a „Nuova Antologia" 1929. április 16-i 1. számában. Tittonit — amint elmondja — elgondolkoztatta az a tény, hogy ha egy helységben zavargások törtek ki, a szükséges rendőri erők összevonása végett más körzeteket kellett kiüríteni: az 1914 júniusi vörös héten az anconai mozgalmak elfojtása céljából Ravennából vonták ki az erőket, s az ottani prefektusnak, aki rendőrség nélkül maradt, be kellett zárkóznia a prefektúrára, átengedve a felkelőknek a várost. „Többször is kénytelen voltam feltenni magamnak a kérdést, vajon mit csinálhatott volna a kormány, ha az egész félszigeten egyidejűleg tör ki a felkelés." Tittoni azt ajánlotta a kormánynak, hogy toborozzon „rendfenntartó önkénteseket" veterán katonákból, nyugdíjas tisztek parancsnoksága alatt. Tittoni tervezete megfontolandónak látszott, de nem valósult meg. — *(Gramsci megjegyzése.)*

érdeme, hogy az egész olasz népre kiterjesztette ezt a kiváló fegyelmi hagyományt. Az egyének fegyelmétől függ a stratégiai elképzelés és a taktikai műveletek kimenetele. A háború sok mindenre megtanított bennünket, arra is, hogy mély szakadék van a békebeli kiképzés és a háború valósága között. Bizonyos, hogy bármilyen legyen is a kiképzés, a hadjárat kezdeti műveletei a hadviselőket új problémák elé állítják, s ezek mindkét részről meglepetésekre adnak alkalmat. Ebből azonban nem szabad olyan következtetést levonnunk, mintha egy *a priori* elképzelés haszontalan volna, és az elmúlt háborúból semmi tanulság nem származnék. A tanulság egy háborús doktrína, amelyet szellemi fegyelemmel kell megértenünk, mint egymástól el nem térő gondolkodásmódok előmozdításának eszközét és olyan nyelvi egyöntetűséget, amely mindenkinek lehetővé teszi a megértést és önmaga megértetését. Ha a doktrinális egység néha azzal fenyegetett, hogy szkematizmussá torzul, mi azonnal reagáltunk, és gyors taktikai újításokat vezettünk be a technika fejlesztésével is. Ez a szabályzat tehát nem statikus, nem hagyományos, mint némelyek hiszik. A hagyományt csupán erőnek tekintjük, és a szabályzatokat állandóan felülvizsgáljuk, nem a változtatás óhaja folytán, hanem azért, hogy összehangolhassuk őket a valósággal". (A „kedvező stratégiai körülmények előkészítését" illetően példaként idézhetjük Churchill „Emlékiratai"-nak azt a részét, ahol a jütlandi ütközetről beszél.)

Politikai harc és katonai háború. A háborút, mihelyt elérte stratégiai célját — az ellenséges hadsereg megsemmisítését és területének elfoglalását —, béke követi.

Meg kell jegyeznünk ezenkívül, hogy a háború befejezéséhez elég, ha a stratégiai célt csak potenciálisan érik el: elég tehát, ha nincs kétség afelől, hogy az egyik hadsereg nem tud tovább harcolni, a győztes hadsereg pedig el „tudja" foglalni az ellenség területét. A politikai harc mérhetetlenül bonyolultabb: bizonyos értelemben a gyarmati háborúkhoz vagy a régi hódító háborúkhoz hasonlíthatnánk, amikor is a győztes hadsereg véglegesen elfoglalja vagy el akarja foglalni a meghódított terület egészét vagy egy részét. A legyőzött hadsereget ekkor lefegyverzik és feloszlatják, de a harc tovább folyik politikai téren és a katonai „felkészülés" vonalán.

Így például Indiának az angolok elleni politikai harca (és bizonyos fokig Németországé Franciaország ellen vagy Magyarországé a kisantant ellen) három formában folyik: a mozgó, az álló és a földalatti háború formájában. Gandhi passzív ellenállása álló háború, amely bizonyos pillanatokban mozgó háborúvá, máskor meg földalatti háborúvá lesz: a bojkott álló háború, a sztrájkharc mozgó háború, a fegyverek és rohamcsoportok titkos előkészítése földalatti háború. Van egyfajta harci merészség, de nagyon megfontoltan alkalmazzák. Ha az angoloknak az volna a meggyőződésük, hogy nagy felkelő mozgalom készül jelenlegi stratégiai fölényük megsemmisítésére (ez a fölény bizonyos értelemben abban áll, hogy belső vonalakon manőverezhetnek, és erőiket a „szórványosan" legveszélyesebb ponton összpontosíthatják) tömegnyomással — azaz erőik széthúzására kényszerítve őket egy egyidejűleg általánossá vált hadszíntéren —, akkor az volna kedvükre való, ha *kiprovokálhatnák* az indiai harci erők idő előtti színrelépését, hogy felfedhessék őket, és lefejezzék az általános mozgalmat. Éppígy kapóra jönne Franciaországnak, ha

a német nacionalista jobboldal kalandor államcsínybe bonyolódnék, s ezzel a gyanított illegális katonai szervezet kénytelen lenne idő előtt megmutatkozni, ami lehetővé tenné a franciáknak a beavatkozást, az ő szempontjukból alkalmas időben. Láthatjuk, hogy ezekben az alapvetően katonai jellegű és túlnyomóan politikai jellegű vegyes harci formákban (s minden politikai harcnak megvan mindig a katonai magva) a rohamosztagok bevetése egy eredeti taktika kifejlesztését kívánja, amelynek megalkotásához a háborús tapasztalat csak ösztönzésül szolgálhat, de mintaképül nem.

Külön kell tárgyalni a balkáni *komitácsik* kérdését, akik a helyi természeti-földrajzi környezet sajátos feltételeitől, a falusi osztályok alakulásától, s nemkülönben a kormányok valódi hatóerejétől függnek. Ugyanez a helyzet az ír szabadcsapatokkal, amelyeknek harci és szervezeti formája az ír társadalom szerkezetével függ össze. A *komitácsikat*, az íreket és a partizánháború egyéb formáit külön kell választanunk a rohamosztagok kérdésétől, noha úgy látszik, vannak érintkezési pontjaik. Ezeket a harci formákat gyenge, de elszánt kisebbségek alkalmazzák jól szervezett többségi erők ellen: a mai rohamosztagos taktika viszont nagy és többféle okból mozdulatlan, de potenciálisan hatékony tartalékot feltételez, amely segíti és egyéni támogatást nyújt neki.

A rohamosztagok és a hadsereg közötti 1917—18-as viszony egészében véve oda vezethet — és vezetett —, hogy a politika irányítói hibás harci terveket készítenek. Megfeledkeznek arról, hogy 1) a rohamosztagok pusztán taktikai alakulatok, és olyan hadsereget feltételeznek, amely kevéssé hatékony ugyan, de nem teljesen tehetetlen: mert ha a fegyelem és a katonai szellem fellazult is, olyannyira, hogy új taktikai rendet tesz kí-

vánatossá, bizonyos mértékig mégis létezik, és éppen ennek a helyzetnek felel meg az új taktikai formáció; másképp egyszerűen vereségről és menekülésről lett volna szó; 2) a rohamosztagok létét nem a katonai tömeg általános harckészségének kell tekinteni, hanem ellenkezőleg, mint e tömeg passzivitásának és viszonylagos demoralizálásának jelét. Ez az állításunk továbbra is magába foglalja azt az általános kritériumot, hogy a katonai művészet és a politika között mindig *cum grano salis* kell párhuzamot vonnunk, vagyis úgy, hogy az összehasonlítás soha ne legyen több, mint a gondolat ösztönzője és *ad absurdum* egyszerűsítő terminus: a politikai hadviselésnek ugyanis nincsenek engesztelhetetlen büntetőszankciói a tévedések elkövetőivel és a parancsok hanyag végrehajtóival szemben, nincs katonai törvényszék, nem szólva arról, hogy a politikai erők felvonulása még távolról sem hasonlítható a katonai erők felvonulásához.

A politikai harcnak — a mozgó háború és az ostromharc vagy álló háború mellett — vannak egyéb formái is. Az igazi — vagyis a modern — rohamosztag-taktika az álló háborút jellemzi, amint 1914—18-ban kiderült. Bizonyos értelemben a régebbi korok mozgó háborújának és ostromharcának is megvoltak a maga rohamosztagai: a könnyű- és nehézlovasság, a lövészek stb., általában a gyors fegyvernemek részben a rohamosztagok funkcióját töltötték be; így a járőrszervezés művészetében csírájában megvolt a modern rohamosztagtaktika. Ez a csíra inkább az ostromharcban volt megtalálható, mint a mozgó háborúban: a kiterjedtebb járőrszolgálat formájában, s főleg mint meglepetésszerű kitörések és rohamok szervezése válogatott elemekkel.

Szem előtt kell tartanunk azt is, hogy a politikai harc-

ban nem szabad az uralkodó osztályok harci módszereit majmolnunk, különben könnyen csapdába esünk. A mai harcokban gyakran találkozunk ezzel a jelenséggel: a meggyengült államszervezet olyan, mint egy erejét vesztett hadsereg; színre lépnek a rohamosztagok, azaz a fegyveres magánszervezetek, azzal a kettős feladattal, hogy felhasználják az illegalitást — mialatt az állam maga látszólag megmarad a törvényesség kereteiben — mint eszközt, magának az államnak az újjászervezésére. Ostobaság volna azt hinni, hogy az illegális magántevékenységgel egy hasonló tevékenység állítható szembe, vagyis, hogy a rohamosztag-taktika ellen ugyanilyen taktikával lehet felvenni a küzdelmet; ez annyi volna, mint úgy vélekedni, hogy az állam mindvégig tétlen marad, ami sohasem történik meg, nem szólva különböző egyéb körülményekről. Az osztályjellegből alapvető különbség következik: az az osztály, amelynek rögzített munkarend szerint kell napról napra dolgoznia, nem rendelkezhet állandó és különlegesen kiképzett rohamszervezetekkel annak az osztálynak a módjára, amelynek bőséges pénzügyi lehetőségei vannak, és nem köti meg valamennyi tagját a rögzített munkaidő. Ezek a hivatásossá lett szervezetek a nappal és az éjszaka bármely órájában döntő csapásokat mérhetnek és meglepetésszerűen sújthatnak le. A rohamosztagok taktikájának tehát nem lehet minden osztály számára egyforma jelentősége; bizonyos osztályoknak mozgó és manőverező háborúra van szükségük, mert ez felel meg a természetüknek, s a politikai harc esetében kombinálhatják ezt a rohamosztagok taktikájának hasznos és talán nélkülözhetetlen alkalmazásával. De a katonai mintához csak az ostobák ragaszkodhatnak: a politikát itt is elsőség illeti meg a katonai tényezővel szemben, s csak

a politika teremti meg a manőverezés és a mozgás lehetőségét.

A fentiekből az következik, hogy a katonai rohamosztag-taktika jelenségét illetően meg kell különböztetnünk a korszerű álló háborúhoz kötött különleges fegyvernem technikai funkcióját a politikai-katonai funkciótól: a rohamosztag-taktika mint különleges funkció megvolt a világháború valamennyi hadseregében; mint politikai-katonai funkció a politikai egyöntetűséget nélkülöző, meggyengült országokban fordult elő, tehát ott, ahol a nemzeti hadsereg harci szelleme fogyatékos volt, a vezérkar pedig bürokratikussá vált és begyepesedett.

Ha összevetjük a manőverező és álló háborúnak a hadművészetben érvényes fogalmait a politika művészetének megfelelő fogalmaival, emlékeznünk kell Róza könyvére*, amelyet 1919-ben fordított olaszra C. Alessandri (franciából).

A könyvecske kissé hevenyészve és felületesen foglalja össze elméletté 1905 történelmi tapasztalatait: Róza ugyanis elhanyagolta azokat az „akarati" és szervező elemeket, amelyek az említett eseményekben jóval kiterjedtebbek és hatékonyabbak voltak, mint amennyire ezt Róza bizonyos „ökonomista" és ösztönösségpárti előítélete miatt felismerhette. Ennek ellenére a könyvecske (a szerző más tanulmányaival együtt) a legjelentősebb dokumentumok közé tartozik a manőverező háború elméletének a politika művészetére való alkalmazása terén. A közvetlen gazdasági elemet (a válságot stb.) a szerző tábori tüzérségnek tekinti, amely a háborúban

* *Rosa Luxemburg:* Válogatott beszédek és írások. I. köt. Bp. 1958. 17—91. old.

rést üt az ellenség védelmén, megfelelő rést ahhoz, hogy saját csapataink áttörjenek és döntő (stratégiai) sikert vívjanak ki, vagy legalábbis fontos sikert a stratégiai vonal irányában. A történettudomány természetesen jóval bonyolultabbnak tartja a közvetlen gazdasági elem hatóerejét, mint a nehéztüzérséget a manőverező háborúban, mert ennek az elemnek kettős hatást tulajdonított: 1) rést üt az ellenséges védelmen, miután szétzilálta az ellenséget s megfosztotta önmagába, erőibe és jövőjébe vetett hitétől; 2) villámgyorsan megszervezi saját csapatainkat, kádereket teremt vagy legalábbis az általános történelmi folyamat során addig kialakult, meglevő kádereket állítja villámgyorsan a szétszórt csapatok felsorakoztatására alkalmas posztokra; 3) rendkívül gyorsan végrehajtja a megvalósítandó cél azonossága alapján az ideológiai összpontosítást. A kérlelhetetlen gazdasági determinizmusnak egy formája volt ez, súlyosbítva azzal, hogy a hatásoknak térben és időben rendkívüli gyorsaságot tulajdonított; ezért vérbeli történelmi miszticizmus volt, amely egyfajta csodaszerű felvillanásra vár.

Merő bárgyúság Krasznov tábornoknak az a (regényében tett) megjegyzése*, hogy az antant (nem óhajtván a cári Oroszország győzelmét, nehogy végképp a cárizmus javára oldódjék meg a keleti kérdés) az orosz vezérkart lövészárok-háborúra kényszerítette (amely egyszerűen képtelenség a Balti-tengertől a Fekete-tengerig húzódó, mocsaras és erdős vidékekkel átszelt óriási frontvonal miatt), holott egyedül a manőverező háború lett volna lehetséges. Valójában az orosz had-

* *Pietro Krasnov:* A cári sastól a vörös zászlóig. Salani, Firenze 1928. (olaszul.)

sereg megpróbálkozott a manőverező és megsemmisítő háborúval, különösen az osztrák szektorban (és Kelet-Poroszországban is), ragyogó, bár múlékony sikereket aratva. Az igazság az, hogy a harci forma nem választható meg személyes kívánságunk szerint, hacsak nem vagyunk azonnal óriási fölényben az ellenséggel szemben; ismeretes, milyen veszteségekbe került a vezérkarok makacssága, amikor vonakodtak elismerni, hogy az álló háborút a szembenálló felek általános erőviszonyai „kényszerítették ki". Az álló háború valójában nem pusztán a lövészárkokból áll, hanem a felsorakozott hadsereg hátországának egész szervezeti rendszeréből; s ami kikényszeríti, az elsősorban az ágyúk, a géppuskák, a karabélyok tűzgyorsasága, a fegyverek összpontosítása egy meghatározott ponton, továbbá az utánpótlás bősége, amely lehetővé teszi a vereségek és visszavonulások után az anyagi veszteségek gyors pótlását. További tényező a felvonultatott emberek nagy tömege — mivel igen egyenlőtlen értékűek, ezért csak tömegesen működhetnek. Láttuk, mennyire más volt a keleti fronton a német szektor áttörése, mint az osztrákoké, s hogy az áttörési taktika az osztrák szektorban is katasztrófával végződött, amikor ezt német csapatokkal erősítették meg, és német parancsnokság alá helyezték. Ugyanezt láttuk az 1920-as lengyel háborúban, amikor az ellenállhatatlannak látszó előnyomulást Weygand tábornok feltartóztatta Varsó előtt, a francia tisztek parancsnoksága alatt álló vonalon. Azok a katonai szakemberek, akik ma már éppúgy ragaszkodnak az álló háborúhoz, ahogy azelőtt a manőverezőhöz, bizonyára maguk sem azt állítják, hogy a régebbi típust törölni kell a tudományból, hanem azt, hogy az utóbbi az iparilag és polgárilag legfejlettebb államok

háborúiban inkább csak taktikai funkciót tölt be, mint stratégiait, és a helyzete úgy tekintendő, mint azelőtt az ostromharcé a manőverező háborúval szemben.

Ugyanennek a funkciócsökkenésnek a politika művészetében és tudományában is végbe kell mennie, legalábbis a legfejlettebb államokat illetően, ahol a „polgári társadalom" fölöttébb bonyolult struktúrává lett, ellenállóvá a közvetlen gazdasági elem (válságok, depressziók stb.) katasztrofális „kitöréseivel" szemben: a polgári társadalom felépítményei olyanok, mint a modern háborúban az árokrendszer. Ebben a háborúban előfordult, hogy egy heves tüzérségi támadás látszólag az ellenfél egész védelmi rendszerét elpusztította, holott csak a külső felületét pusztította el, s a támadás és előnyomulás pillanatában a rohamozók egy még mindig hatékony védővonal előtt találták magukat; ugyanez történik a politikában is a nagy gazdasági válságok idején: a rohamozó csapatok nem szerveződnek meg a kellő gyorsasággal térben és időben (a válság miatt), még kevésbé alakul ki bennük a támadó szellem, a megrohamozottak viszont nem demoralizálódnak és a romok között sem hagyják el védővonalaikat, s nem vesztik el hitüket saját erejükben és jövőjükben. A dolgok persze nem maradnak olyanok, amilyenek, de az bizonyos, hogy hiányzik a gyorsaság, a felgyorsított idő, a döntő előnyomulás eleme, ahogy a politikai cadornizmus[12] stratégái elvárnák.

A politikai történelem legutóbbi ilyennemű tényét az 1917-es események alkották. Döntő fordulatot jeleztek a politika művészetének és tudományának történetében. „Mélyen" kell tehát tanulmányoznunk, hogy a polgári társadalom mely elemei felelnek meg az álló háború védelmi rendszereinek. Szándékosan hangsú-

lyozzuk a „mélységet", mert az eseményeket tanulmányozták már, de felületes és banális szempontok szerint, ahogy bizonyos erkölcstörténészek a női divat különcségeit, vagy „racionalista" szempontból, vagyis azzal a meggyőződéssel, hogy bizonyos jelenségek nyomban megsemmisülnek, mihelyt „realista" magyarázatot kapnak, mintha népi babonák volnának (amelyeket egyébként szintén nem semmisít meg a puszta magyarázat).

Meg kell vizsgálni, hogy Bronstein híres elmélete a mozgalom *állandóságáról**, nem politikai tükörképe-e a manőverező háború elméletének (emlékezzünk Krasznov kozáktábornok megjegyzésére), végső soron egy olyan ország általános gazdasági-kulturális-társadalmi körülményeinek, amelyben a nemzeti élet kezdetleges és félbemaradt, és nem válhat „lövészárokká vagy erődítménnyé". Ebben az esetben azt mondhatnánk, hogy Bronstein, aki „nyugatosnak" látszik, inkább kozmopolita volt, azaz felszínesen nemzeti és felszínesen nyugatos vagy európai. Ilici** viszont mélységesen nemzeti és mélységesen európai volt.

Bronstein az emlékirataiban megemlékezik arról, hogy azt mondták neki: elmélete helyesnek bizonyult... tizenöt évvel később, s az epigrammára egy másik epigrammával válaszolt. Elmélete mint olyan valójában nem volt helyes sem tizenöt évvel azelőtt, sem tizenöt évvel később: ahogy a nyakas emberekkel szokott megtörténni — akikről Guicciardini ír —, nagyjából kitalálta a dolgot, azaz igaza volt a legáltalánosabb gyakorlati előrelátást illetően; mintha azt mondanánk, hogy

* Trockij elmélete a permanens forradalomról.

** Lenin.

egy négyéves kislánynak megjósolják, hogy anya lesz, és amikor húszéves korában az lesz, azt mondanák: „én kitaláltam ám", de arra már nem emlékeznek, hogy négyesztendős korában meg akarták fosztani a szüzességétől, bizonyosságot szerezvén arról, hogy a kislány anya lesz. Azt hiszem, Ilici megértette, hogy a Keleten* 17-ben győzelmesen alkalmazott manőverező háborúról át kell térni az álló háborúra, amely egyedül lehetséges Keleten, ahol — mint Krasznov megjegyzi — hadseregek rövid idő alatt mérhetetlen mennyiségű lőszert halmozhatnak fel, s maguk a társadalmi keretek még mindig képesek arra, hogy kitűnően felszerelt lövészárokká legyenek. Azt hiszem, ezt jelenti az „egységes arcvonal"[13] formulája, amely megfelel a Foch egységes parancsnoksága alatt álló egyedüli antant-front koncepciójának.

Ilicinek azonban nem volt ideje rá, hogy formuláját elmélyítse, még ha figyelembe vesszük is, hogy csak elméletileg mélyítette volna el, holott az alapvető feladat nemzeti jellegű volt, azaz megkívánta a terep felderítését, valamint a polgári társadalom elemei által képviselt erődítési és lövészárok-elemek rögzítését stb. Keleten az állam minden volt, a polgári társadalom pedig kezdetleges és kocsonyás; Nyugaton az állam és a polgári társadalom között helyes volt a viszony, s az állam lüktetésében tüstént a polgári társadalom erőteljes szerkezetét ismerték fel. Az állam csupán előretolt lövészárok volt, mögötte az erődítmények és kazamaták erős láncolata; többé-kevésbé államról államra, ami érthető, de éppen ezért volt szükség a nemzeti jelleg gondos felderítésére.

* Oroszországban.

PALMIRO TOGLIATTI

HEGELTŐL A MARXIZMUSIG*

A marxizmus gyökeres átalakulás, forradalom az emberi gondolkodás történetében. Annak az évszázados harcnak az eredménye, amelyet számos filozófiai rendszer és módszer kialakulása, túlhaladása és felbomlása közepette a materialista világszemlélet vívott a különféle nem materialista szemléletekkel. A filozófiai materializmus lassan tör magának utat, nehezen hódít pozíciókat, majd kiterjeszti állásait és rendszerint diadalmaskodni látszik az olyan időszakokban, amikor új, forradalmi osztályok jelennek meg a történelemben; a reakció és a hanyatlás periódusaiban visszaesik, majd fokozatosan újra visszaszerzi pozícióit állandó polémiák közepette, amelyek nem szűnnek meg a legfanatikusabb spiritualizmus és az emberi értelem legmélyebb lebecsülésének korszakaiban sem. Fejlődése tehát a csaknem mindig uralkodó nézetekkel való szembenállás révén megy végbe, melyek a materializmust állandóan elutasítják és elítélik, de megnyilvánulásai és eredményei gyakran a nyílt ellenség táborában és olyan gondolkodók munkássága nyomán következnek be, akik visszautasítanák, néha meg is rémülnének, ha materialistá-

* Megjelent a „Rinascita" 1954 júniusi számában. (Amint a cikk néhány általunk kihagyott mondatából kitűnik, a szerző a cikket egy Antonio Labrioláról szóló tanulmány részeként írta.) Magyar nyelven megjelent már: „Társadalmi Szemle". XI. évf. 1. szám, 1956. január.

nak, vagy akárcsak a materializmus felé hajlóknak tekintenék őket. A materialista szemlélet kialakulásához hozzájárultak olyan tételek is, melyeket a középkori skolasztikus gondolkodás egyes áramlatai, a reneszánsz nagy, metafizikus rendszereinek megalkotói, továbbá olyan gondolkodók és tudósok tártak fel, dolgoztak ki és védtek meg, akik egyébként tiszteletben tartották a vallás hagyományos tanításait.

A marxizmus forradalmat jelent a gondolkodás történetében elsősorban, mert teljesen félreérthetetlenné teszi a materializmus álláspontját és következésképpen kiküszöböli a félmegoldásokat, de különösképpen, mert a materializmusnak egészen új tartalmat és módszert ad, elmozdítja a zátonyokról, melyeken megfeneklett, s nemcsak arra teszi képessé, hogy az embert, a természetet és a történelmet racionálisan megértse, hanem megalapozza a cselekvés új tudományát is. Ez azért lehetséges, mert a marxizmus kidolgozói végig követték a filozófiai gondolat fejlődését egészen a polgári forradalmak győzelmének, valamint a rákövetkező nosztalgikus múltbafordulás kritikus időszakának legmagasabb csúcsaiig, és felhasználták a lényeges elemeket, melyek teljesen megújították a materialista világszemléletet, mégpedig úgy, hogy egyben minden más filozófiai rendszerrel szemben döntő felsőbbrendűséget biztosítottak számára. Kétségtelen, hogy az ellentétes világnézetek közötti harc a marxizmus által végrehajtott forradalom után is folytatódik és folytatódni fog. Ebben a harcban azonban már a marxizmus van fölényben, mert módszere lehetővé teszi, hogy a harc minden mozzanatát megmagyarázza, míg az ellenfél csak állításainkat tagadja és nem tudja megérteni azt a szükségszerűséget, amelynek mi vagyunk a kifejezői. Ahhoz, hogy meg-

semmisítsenek bennünket, a történelmet kellene megállítani. Másrészt maga a marxista gondolkodás nem rekedhet meg és nem is fog soha megrekedni az alkotói és legnagyobb tanítói által kidolgozott tételek között. A valóságos dolgoknak és az emberek közötti viszonynak, valamint a tudományos gondolatnak, a filozófiai vizsgálódásnak és a konkrét cselekvésnek a fejlődése olyan új problémákat kell hogy felvessen, melyeknek a megoldása előzőleg nem lehetett ismeretes. Vajon nem mondta-e világosan maga Engels Frigyes, amit aztán Lenin is megerősített, hogy a materialista világnézetnek „már a természettudomány terén tett minden korszakalkotó felfedezéssel", azaz a világra vonatkozó ismereteink fejlődésével párhuzamosan „más formát kell öltenie"?*

Számunkra világosak, ismertek és vitán felül állók annak a kutatásnak az eredményei, melynek célja, hogy megállapítsa a hegeli filozófiai rendszer és a marxista tanítás viszonyát; de nem ugyanilyen világosak e viszony egyes konkrét mozzanatai, pedig vizsgálódásunk szempontjából ezek elsőrendű jelentőségűek.

Maga Marx *A tőke* harmadik kiadásának utóiratában (1873) igen gyorsan túljutott ezen a kérdésen: „Az én dialektikus módszerem — írja — nemcsak különbözik alapjában a hegelitől, hanem ennek egyenesen ellentéte. Hegel számára a gondolati folyamat, amelyet eszme néven még önálló alannyá is változtat, a valóság demiurgosza és ennek külső megjelenése. Nálam megfor-

* *Marx—Engels:* Válogatott művek. 2. köt. Bp. 1963. 337. old.

dítva, az eszmei nem más, mint az emberi fejbe* áttett és lefordított anyagi".**

Itt csak a két gondolati rendszer általános szembeállítását találjuk, de miután megemlítette, hogy körülbelül harminc évvel ezelőtt valóságos divattá vált Németországban Hegelt „döglött kutyá"-nak tekinteni, Marx így folytatja: „Ezért nyíltan e nagy gondolkodó tanítványának vallottam magam, és az értékelméletről szóló fejezetben imitt-amott még az ő sajátos kifejezésmódjával*** is kacérkodtam. A misztifikáció, amelyben a dialektikának Hegel kezében része volt, mit sem változtat azon, hogy ő volt az első, aki általános mozgási formáit átfogóan és tudatosan feltárta. A dialektika Hegelnél a feje tetején áll. Talpára kell állítani, hogy a misztikus burokban felfedezzük a racionális magvat."****

Hasonló kifejezésekkel határozza meg a két szembenálló filozófiai felfogást ifjúkora után írt műveinek más részeiben maga Marx és Engels Frigyes is. Engels 1886-ban egyik legismertebb művét***** szánta a marxista filozófiai materializmus és a klasszikus német filozófia

* Hogy elkerüljük a vulgármaterializmus álláspontját, itt a „fejet" nyilvánvalóan az emberi megismerő tevékenység összességének kell tekinteni, melynek a fej a természettől adott egyik anyagi feltétele.

** *Marx:* A tőke. I. köt. Bp. 1961. 23. old.

*** Valójában kissé többről van szó, mint egyszerűen a kifejezésmódról. Pontosan ez az a fejezet, amelyről Lenin így nyilatkozott: „Marx »Tőkéjét« és különösen »A tőke« I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* (A kiemelés Lenintől!) Logikáját. Következésképpen a marxisták közül egy sem értette meg Marxot fél évszázad múltán!!" (*Lenin:* Filozófiai füzetek.) Lásd *Lenin* Művei. 38. köt. Bp. 1961. 164. old.

**** *Marx:* A tőke. I. köt. Id. kiad. 23. old.

***** *Engels:* Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd *Marx—Engels:* Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 323—364. old.

közötti viszony ismertetésére. Művében zseniálisan villan fel néhány igazság, melyekkel jóval később más gondolkodók úgy büszkélkedtek, mint saját felfedezésükkel, például azzal, hogy a filozófiát a történelem és a természettudományok módszertanának kell tekinteni. Ebben az írásban azonban figyelmét elsősorban arra a kérdésre irányítja, hogy milyen szerepe volt Feuerbachnak a hegeli idealista szemlélet túlhaladásában és a materialista szemlélethez való visszatérésben, majd mélyrehatóan megbírálta Feuerbach materialista felfogását, bár elismerte, hogy igen jelentős, sőt döntő szerepe volt a német filozófiai idealizmus válságának és felbomlásának előkészítésében. Hiányzik azonban ebből a műből is az, ami e pillanatban bennünket leginkább érdekel, azaz annak a kritikai folyamatnak a részletes kifejtése, amelyen keresztül Marx kialakította a maga álláspontját a hegeli filozófiával szemben.

Ezzel a kérdéssel foglalkozik Plehanovnak *Marx filozófiai fejlődése* című írása*, mely azonban nem kielégítő, s melynek következtetéseit nagyrészt el kell vetnünk. Plehanov három „eltérő fázist" különböztet meg Marxnak Hegelhez való viszonyában. Szerinte az első időszakban Marx Hegel feltétlen követője volt. Ez a korszak az egyetemi tanulmányok és az első eredeti művek kora, mely körülbelül 1840-ig tart, s melynek e kérdésre vonatkozó legfontosabb írása Marx doktori értekezése: *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia* különbsége. Plehanov felfogása szerint ez a mű teljesen a hegeli gondolatkörben mozog. A második korszak 1840 körül kezdődik, és különösen *A szent család* megjelentetésével (1845. február) a hagyományos hegelia-

* *Plehanov* Összes művei. XVIII. köt. 324. old. (oroszul).

nizmus elleni döntő harc kora. Szerinte ebben a korszakban Marxnak a hegeli filozófiához való viszonya teljesen negatív jellegű, és legradikálisabban azokban a megsemmisítő kritikákban fejeződik ki, amelyeket az úgynevezett „baloldali" hegeliánusok csoportja ellen intéz. Az e korszakban írt művekben állítólag nyoma sincs semmilyen pozitív értékelésnek, még a dialektikus módszer kidolgozásával kapcsolatosan sem. A következő, harmadik korszakban azonban, minthogy a marxizmus megalkotói már eljutottak a tudományos szocializmus tanításának teljes kidolgozásáig, vagyis végül teljesen saját talajon álltak, Plehanov szerint már lehetővé vált számukra, hogy bizonyos fenntartásokkal tekintsenek a hegeli filozófiát illető korábbi kritikájukra, és így eljuthattak odáig, hogy pozitív módon értékeljék a dialektika felfedezését, ami a nagy stuttgarti filozófus munkája volt.

Nem így áll azonban a dolog, és Plehanov tévedését a sematikus és felületes általánosításokra való hajlandóságon kívül csak a Marx és Engels szellemi tevékenységére vonatkozó fontos dokumentumok hiányos ismeretével lehet magyarázni, ezeket ugyanis csak később fedezték fel.

A doktori értekezés* (1841) kétségtelenül olyan mű, amely Hegel filozófiájának mély és döntő hatását mutatja. Hegeli a terminológia, hegeli a módszer, mellyel egyik tételből a másikra következtet, mellyel a különböző filozófiai tanokat, mint az öntudat különböző meg-

* *Marx:* A démokritoszi és epihmoszi természetfilozófia különbsége. Bp. 1969.

nyilvánulási formáit határozza meg stb. De feltétlenül azonnal észre kell vennünk, hogy a tanulmány, mely azt akarja kimutatni, hogy Epikurosz miképpen haladta túl Démokritosz materializmusának mechanikus jellegét (Epikuroszt „az öntudat természettudománya" megalapítójának tekintik), lényegében egyik első kísérlete, hogy olyan materialista filozófiát találjon, amelytől nem idegen a mozgás, a fejlődés és a szabadság fogalma. Figyelmes vizsgálódás után arra a következtetésre kell jutnunk, hogy ez az írás Hegel egyik olyan tanítványának a munkája, aki már nem szenvedheti a hegeli ortodoxiát és új utat keres, de még nem sikerült azt megtalálnia.

Már magának a témaválasztásnak is van bizonyos polemikus tartalma. A fiatal Marx a késői görög filozófia gondolkodóinak (sztoikusoknak, cinikusoknak, epikureistáknak, szkeptikusoknak) a gondolkodás történetében különösen fontos helyet tulajdonít, és nyilvánvalóan éppen azzal a móddal ellentétben és burkolt vitában szándékozik ezt bebizonyítani, ahogyan ezeket a filozófusokat Hegel kezelte „A filozófia története" című művében. A rövid Előszóban tehát először is kijelenti, hogy általában csakis Hegel munkásságától lehet számítani a filozófia történetírásának kezdetét — ezt még ma is alá lehet írni, mert így igaz —, de azután hozzáteszi, hogy éppen a terv csodálatos merészsége és nagysága tette lehetetlenné Hegel számára, hogy felismerje a doktori értekezésben tanulmányozás tárgyává tett gondolkodók nagy jelentőségét a görög filozófia és a görög szellem történetének szempontjából. Hogy miben is áll ez a nagy jelentőség, nem is annyira a doktori értekezés fennmaradt fejezeteiből, mint inkább a szöveghez fűzött észrevételekből, valamint az előkészítő munka igen ér-

dekes töredékeiből derül ki. Az alexandriai korszakot az egyik olyan csomópontként jelöli meg, amelyben a filozófia, minthogy „teljes totális világba zárkózott be", további fejlődését a „valósággal való gyakorlati kapcsolatban" találja meg s a teljesség felbomlik („miután a mindenki napja lehanyatlott — írja megragadó hasonlattal Marx —, az éjjeli lepke a magánember lámpájának fényét keresi"). Eredeti filozófiatörténeti meglátás ez, s érthető, hogy Marx hosszú időn keresztül foglalkozott azzal a tervvel, hogy még visszatér ehhez a gondolathoz és tovább fejleszti. Leginkább azonban az érdekel bennünket, hogy a görög filozófiában feltárt válságot egy másik töredékben közvetlenül a német filozófiai gondolat helyzetére vonatkoztatja. Vége már a kornak, melyben a hegeli filozófia még keletkező („werdende") tudomány volt. Most már átvett („empfangene") tudomány. Elérkezett a „fegyelemtől a szabadságba való átmenet" pillanata, és pszichológiai törvény, hogy a „szabaddá lett elméleti gondolkodás gyakorlati energiává válik", a világ valósága felé fordul, amely előzőleg már nélküle is megvolt. Így a filozófia ellentmondásos folyamata kezdődik: a filozófiai öntudat két irányzatra válik szét, az egyik a filozófiai mozzanathoz és elvhez ragaszkodik, a másik a valósághoz. Az egyik a „liberális párt", a másik a „pozitív filozófia", s a kettő szembenállásából végül is két ellentétes filozófiai irányzat alakul ki.

Itt világosan megfogalmazást nyer annak a tudata, hogy a hegeli ortodoxiát túl kell haladni s máris azon a ponton van, hogy túlhaladottá válik, és világos az a gondolat is, hogy az új utat a tiszta gondolkodásból a gyakorlatba, a filozófiából a politikába való átmenetben kell megtalálni. Közvetlenül ezúton azonban Hegel epi-

gonjait, a mester szavának elnémulása után jelentkező gondolkodókat, akikre az a feladat várt volna, hogy új utakat nyissanak, fiatalos szemtelenséggel „oroszlánbőrbe bújt szamaraknak" minősíti, habár a múlt egyik óriási alakja mögé sorakoznak. A feladat tehát ki van tűzve. Hiányzik azonban még az, aki képes lenne megoldani.

Ebben az első munkájában, melyben még nyilvánvalóan nem forrtak egységbe és nem találtak megfelelő kifejezést a szerző agyában ugyanúgy gomolygó különféle gondolatok, ahogyan általában a kor filozófus köreiben gomolyogtak, a fiatal Marx mégis már egészen nyíltan olyan álláspontot foglal el, amely sejteti későbbi hosszú útjának kiindulási pontját. Többé már nem a kor filozófiai ortodoxiájának követője, máris kritikával fordul a nagy mester epigonjai felé, akár az egyik, akár a másik irányzathoz tartoznak is. Fiatalos hévvel vesz azonban részt a baloldali hegeliánusok vallásellenes vitájában. Nyilait a középkorra és az egyházatyákra szórja, akik interdictum alá helyezték Epikuroszt. Hevesen vitázik Hegellel Isten létének bizonyítékai fölött, amelyeket merő tautológiának tart („az ontológiai bizonyíték tulajdonképpen ezt jelenti: amit magamnak valóságosan [realiter] elképzelek, számomra valóságos elképzelés" stb.), vagyis bizonyítéknak, hogy nincs Isten. A hitetlen filozófia kifejezéseivel beszél az egyéni halhatatlanságról. A görög gondolkodás kritikai tárgyalása során, ha bárhol valamilyen aktuális kérdés vetődik fel, mindig a legnagyobb elfogulatlansággal szól róla.

Még ha tárgyunktól kissé el is távolodtunk, foglalkozni akartunk Marxnak ezzel az első filozófiai írásá-

val, nemcsak azért, mert rendszerint nem foglalkoznak vele, hanem mindenekfelett azért, hogy megállapíthassuk: Marxnál sohasem találkozunk a hegeli filozófia szolgai elfogadásával, még azokban a műveiben sem, amelyeket joggal tekintenek ehhez a filozófiához a legközelebb állóknak. Marx sohasem volt ortodox hegeliánus, hacsaknem iskolai dolgozatvázlataiban, amelyek azonban nem maradtak fenn. Mindig erős kritikai hajlammal találkozunk nála. Így vagy úgy, de mindig előtűnik nemcsak az a szándéka, hogy elvesse, hanem hogy teljesen a feje tetejére állítsa Hegel egyik vagy másik megállapítását, és el kell ismernünk, hogy mindig azonos irányban bírál és ugyanabban az irányban kísérletezik az átalakítással is. Marx egyfelől arra törekszik, hogy értékesítse és kifejlessze Hegel gondolatának forradalmi tartalmát, és ezért nem annyira a valláskritika, mint inkább kora politikai és társadalmi rendjének bírálata felé fordul. Másfelől, állandó és nyilvánvaló az a törekvése is, hogy a Hegel által kidolgozott gondolkodási formákat felhasználja, hogy a merőben fogalmi, absztrakt következtetéseket félredobva megközelítse a valóságot és megértse annak fejlődését. Amidőn 1843 és 1845 között Marx tudatosítja magában e kezdettől fogva meglevő törekvéseket, Hegel gondolkodásának kritikája végleges formát ölt, a maga teljességében fejti azt ki és lerakja az új világnézet alapjait.

Hasonlóképpen meg kell mondani azt is, hogy a hegeli filozófiától való eltávolodás időszakában Marx nem csatlakozott teljes mértékben a hegeli iskola felbomlásából alakult egyik filozófiai irányzathoz sem. A fiatal baloldali hegeliánusok köréhez tartozott, közreműködött egyikük-másikuk munkásságában, inspirációt és ösztönzést merített élénk vallásellenes vitáikból, me-

lyekben részt is vett, de egyetlen olyan műve sincs, amelynek alapján gondolkodását ehhez az irányzathoz tartozónak lehetne tekinteni. Ellenkezőleg, már a hegeli filozófiával való végleges „leszámolás" előtt megkezdte a harcot a filozófiai és szociális retorika és az álracionalista miszticizmus ellen, amibe ez az irányzat torkollott, s ezt a harcot nemcsak élénken, hanem valóságos hévvel és nyilvánosan vívta, mintha csak meg akarta volna tisztítani a terepet az útban álló bábok maroknyi csoportjától, hogy azután nyugodtan mérhesse össze erejét a komoly ellenféllel. Feuerbachról sem lehet mondani, pedig egészen más jellegű gondolkodó volt, mint Bauer, Stirner és társaik, hogy Marx egyszerűen az ő követője lett volna. Nem célunk most ezt boncolgatni. Véleményünk szerint azonban a kérdés komoly elemzése arra az eredményre vezetne, hogy Feuerbach munkásságának hatása és az iránta való lelkesedés (emlékezzünk Engels kijelentésére: „pillanatnyilag mindnyájan Feuerbach követői voltunk"!*) mindenekfelett abból a szempontból volt döntő jelentőségű, hogy meggyorsította a már amúgy is megindult felszabadulási folyamatot, hogy hozzájárult egy olyan gondolat megérleléséhez, amely egy idő óta már amúgy is kidolgozás alatt állott. Az 1842 és 1845 közötti években, mint maguk a marxizmus megalkotói írták, Németországban „semmi előzőhöz sem fogható átalakulás" játszódott le. Ez — mondják — „olyan forradalom volt, amelyhez képest a francia forradalom gyerekjáték, olyan világküzdelem, amely mellett a diadokhoszok harcai apróságoknak tetszenek. Hallatlan lázas sietséggel szorították ki egymást az elvek, rohanták le egymást a gondolati

* *Marx—Engels:* Válogatott művek. 2. köt. Id. kiad. 332. old.

hősök, és az 1842-től 1845-ig terjedő három év alatt nagyobb tisztogatás történt Németországban, mint máskülönben három évszázad alatt... Mindenesetre érdekes eseményről van szó: az abszolút szellem rothadási folyamatáról."* Mai távlatból ítélve el kell ismernünk, hogy a gondolat e hőseinek legnagyobb része minden nagyobb nyom hátrahagyása nélkül tűnt el. Szerepük azonban az volt, hogy segítették a nagy megújulást, mert lerombolták azoknak a korlátoknak egyikét vagy másikát, amelyek akadályt jelentettek Marx filozófiai forradalmának útjában.

Ennek a filozófiai forradalomnak a kiindulási pontja a hegeli filozófia volt és kellett hogy legyen. Ezt a tényt nem kell hosszasan magyarázni, hacsaknem azért, hogy pontosan meghatározzuk a hegeli rendszer történelmi jelentőségét. Az idealista filozófiatörténetírás szokás szerint azzal hangsúlyozza e filozófia jelentőségét, hogy a kanti kriticizmusból s ezen keresztül a XVIII. század angol filozófusainak empirizmusából és szkepticizmusából kiinduló gondolati fejlődés végpontjának tekinti. Vagyis csökönyösen ragaszkodik ahhoz, hogy Hegelt Kanttal vagy szinte csakis Kanttal magyarázza, s ezáltal leplezi igazi jelentőségét. Bennünket azonban egy másik mozzanat megvilágítása érdekel. A hegeli filozófiai rendszert mindenekfelett egy mély válság végpontjának kell tekintenünk, s ez a válság elsősorban és a legnyilvánvalóbban nem is annyira a régi ismeretelméleti és metafizikai tanokat érintette, mint inkább az emberek reális életét, a gazdasági életet, a polgári és a politikai

* *Marx—Engels* Művei. 3. köt. Bp. 1960. 19. old.

társadalmat, valamint a régi lét- és gondolkodási formákat minden területen. Az idealista filozófus teljességgel tudatában volt ennek a válságnak. A szellem fenomenológiájáról tartott előadásainak végén, 1806-ban nem hiába jelentette ki, hogy „a világ fontos pillanatot, olyan erjedést él át, amelyben a szellem megrázta magát, levetette előző alakját és másikat ölt". A *Fenomenológia* előszavában kifejti ezt a gondolatot:

„Különben nem nehéz észrevenni, hogy korunk a születés és egy másik periódusba való átmenet kora. A Szellem szakított előző létezési és megjelenési formájának világával, arra készül, hogy a múltnak vesse oda és átalakításán munkálkodjék."*

Nyilván nem az a priori szintézis és a kategorikus imperativus kanti felfedezése határozta meg ennek az új periódusnak a születését, hanem mindenekelőtt a francia forradalom, mely megrázta az egész európai társadalmat és arra indította a merészebb elméket, hogy új utakat lássanak meg az emberiség fejlődése számára. A feudális rendszer összeomlásának a régi államelméletek csődjében kellett megnyilvánulnia, és egyetlen egy új elmélet sem hagyhatta számításon kívül a politikai intézmények történeti, átmeneti és relatív jellegéről tanúskodó ténybeli bizonyítékokat. Eközben Angliában végbement az ipari forradalom, és abból megújulva került ki az egyik tudomány, a közgazdaságtan, melyet ifjú éveiben Hegel is tanulmányozott s mely a felvilágosodás politikus filozófusai által ismeretlen, új módon világosította meg az emberek között kialakuló társadalmi viszonyokat. A természettudományok számára is válságos időszak kezdődött. Megjelentek az első evolu-

* *Hegel:* A szellem fenomenológiája. Bp. 1961. 14. old.

cionista hipotézisek (mégpedig éppen Kant révén!), azaz a természet tanulmányozásában szerepet kapott az idő fogalma, éppen, amikor az időt egyszerűen az érzékelés formájának akarták tekinteni. A régi filozófia nem felelt meg többé a valóságnak. A régi materialista rendszerek nem álltak ki a próbát. Az általános válság közepette felvetődő kérdésekre a hegeli rendszer spekulatív, absztrakt jellegű válaszokat adott. Ez a rendszer, az értelem összefüggő, bár pusztán spekulatív és absztrakt rendszere, mégis nemcsak a kanti félreértésektől tisztította meg a terepet, hanem olyan gondolkodási módszert dolgozott ki, amely filozófiai nyelvre fordítja le az új forradalmi tudatot, hogy a dolgok és a társadalom valóságában nincsen semmi, ami ne lenne a változás törvényének alávetve, ami át ne alakulhatna.

Marx és Engels éles ítélőképességgel dolgozott azon (és az elsők között voltak, akik ezt tették), hogy különbséget tegyen a hegeli filozófia rendszere és módszere között.

Nem foglalkoztak túlságosan sokat a rendszer furcsaságainak és túlzásainak, az egész valóságot szigorú rend szerint felölelő fogalmakból konstruált hatalmas építményének bírálatával. Később Engels nem habozott kimondani, hogy a hegeli természetfilozófia, bár telve van ostobaságokkal és képzelgésekkel, semmivel sem ostobább és képzelgőbb, mint a kor empirista természetfilozófusainak tanításai, ugyanakkor azonban igen sok ésszerűség is van benne.*

A hegeli rendszer képessége, hogy az egész valóságot szigorúan racionális építménybe foglalja, különben a rendszer egyik erőssége volt és marad. Kétségtelen,

* Lásd *Marx—Engels* Művei. Bp. 1963. 20. köt. 5—13. old.

hogy a fiatal Marxra hatott ennek a varázsa, és olyan kritikának a gondolata foglalkoztatta, amely nem semmisíti meg az egész valóság Hegel által elért egységes szemléletét, amely nem zuhan vissza a kanti kriticizmus félreértései közé, s ugyanakkor elkerüli a szubjektív idealizmus képtelen hiábavalóságait is. Bár Hegel tanulmányozója és „tanítványa", mégis a múlt materialista rendszerei felé fordul. Hegel egy szintre helyezte a XVIII. századi materializmust a deizmussal, amennyiben mindkettő egy „praedicatumok nélküli attributumot" tekint a valóság alapjának. A deizmus elvetése után már csak arról volt szó, hogy túl kellett lépni a régi materializmus absztrakt mozdulatlanságán, anélkül azonban, hogy ugyanakkor egy másik üres absztrakcióba zuhanjon. Ezt úgy lehetett elérni, hogy a figyelmet és a bírálatot a hegeli építmény módszerére kellett irányítani, valamint magának az építménynek arra a részére, amely gyakorlati következményeit tekintve a legközvetlenebb jelentőséggel bírt, azaz a jogról és az államról szóló tanításra.

Marx kritikai munkássága tehát „A szellem fenomenológiájá"-ra és a „Jogfilozófiá"-ra irányult, a többi művet pedig elhanyagolta. A „Fenomenológia" volt és maradt Hegel legjellegzetesebb alkotása, ha talán a legnehezebb is. Megjelenésétől lehet számítani a hegeli gondolat győzelmét a német idealizmus többi irányzata felett. Marx joggal a „hegeli filozófia születési helyének és titkának"* nevezi. Már az első megjegyzésekből érezni lehet, hogy nemcsak tudatában van e gondolkodásmód és valóságmagyarázat felsőbbrendűségének,

* *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp. 1962. 101. old.

hanem elfogadta és magáévá tette annak lényeges, új mozzanatát, a dialektikát:

„A nagyság a hegeli „Phänomenologie"-ban és végeredményében — a negativitás dialektikájában, mint a mozgató és létrehozó elvben — tehát először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyiasulást tárgytalanításként, külsővé-idegenné válásként és e külsővé-idegenné válás megszüntetéseként; hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja."*

Ezek a szavak 1844-ben íródtak és a legvilágosabb bizonyságai annak, hogy éppen a dialektika a hegeli rendszernek az a bizonyos „racionális magva", amelyet át kell venni és tovább kell fejleszteni, mert ez a klaszszikus filozófia legnagyobb vívmánya, amely kiindulási pontul szolgálhat és kell is hogy szolgáljon az új világnézet számára. De ezt a felismerést kritika is kíséri. Miben áll Hegel tévedése? Abban, hogy a tagadó mozgást pusztán eszmei folyamatnak tekintette, mely két absztrakció, nem pedig két realitás között megy végbe (a természet és az emberi élet, vagy az emberi társadalom, azaz a történelem között). Az abszolút szellem igazi lényege az absztrakció, mely az egész hegeli építményt élteti és mozgatja.

Marx tehát magáévá teszi az „elidegenedés" fogalmát és a kifejezést is (Entäusserung), mellyel a hegeli filozófia a dialektikus viszony természetét jelölte, de teljesen megújítja annak tartalmát. A *Fenomenológiá*-ban az „elidegenedés" magyarázza mindenekelőtt az alany és tárgy közötti viszonyt, azaz a tárgyiasság eredetéül szol-

* Uo. 104—105. old.

gál. A tárgy az alany elidegenedéséből származik. Még ha ebben az álláspontban hallgatólagosan benne is van a XVIII. századi materialista rendszereknek egy igen érdekes módosítása, melyet azután majd a marxizmus tesz kifejezetté, a tévedés abban áll, hogy az önmagától elidegenedő alany nem a valóságos ember, aki saját gyakorlati tevékenysége révén jut el például mind a természet megismeréséhez, mind a társadalmi és polgári viszonyok objektív világának létrehozásához, hanem logikai absztrakció, melyhez merőben elvont fogalmak közötti analóg kapcsolatok egész során keresztül jutunk el. Végül is, jegyzi meg gúnyosan Marx, a gondolat megunja, hogy ezek között az absztrakciók között mozogjon, ezért hát kilép önmagából, hogy megteremtse a természetet.* De a természet, amelyhez ennek a folyamatnak a végén jutunk el, maga is csak az absztrakciók sorozata, s minthogy az egész dialektikus folyamat csak formális, elvont marad, amikor ez a folyamat az előző elidegenülések áthidalásán keresztül az emberi élethez ér, ez többé már nem az emberek valóságos élete. „A valóságos ember és a valóságos természet" csupán az abszolút szellem, irreális rejtett ember és irreális rejtett természet „predikátumaivá, jelképeivé válik".** A történelmet illetően Hegel két absztrakció között dialektikusan mozogva, csak „a történelem mozgásának elvont, logikai és spekulatív kifejezését" találta meg, „amely még nem *valóságos* története az embernek, mint egy előfeltételezett szubjektumnak, hanem még csak az ember *létrehozási aktusa, keletkezési története*".***

* Uo. 115. old.
** Uo. 114. old.
*** Uo. 101. old.

Itt tűnik elő annak a segítségnek a jelentősége, amelyet Feuerbach filozófiája nyújtott a hegelianizmus kritikájához és túlhaladásához, de előtűnnek e segítség korlátai is és annak szükségessége, amit Marx érzett meg, azaz hogy még tovább kell lépni és meg kell szabadulni Feuerbachtól is. Feuerbach kimutatta, hogy a hegeli absztrakciók rendszere a vallásnak és a teológiának filozófiai nyelven való visszaállítását jelentette, amit a maga részéről visszautasított, és kiindulási pontjául nem a logikai absztrakciókat, hanem a természetet és az embert tette meg. Ezt a gondolkodás új irányába mutató ösztönzést Marx elfogadta és lelkesedett érte, de nem tudta elhagyni „a hegeli dialektika *pozitív* mozzanatait"*. Igaz, hogy az ember a természet része, s hogy a természet az emberen kívül és az ember előtt is létező valami, sőt az ember létezésének feltétele, azonban a természet és az ember igazi megismerését, azaz az igazi naturalizmust és az igazi humanizmust csak akkor érhetjük el, ha az emberi természet megvalósulását olyan folyamat eredményének tekintjük, amelynek rugója a tagadás dialektikája, de amely ugyanakkor valóságos.

„Az *ember* közvetlenül *természeti lény*. Mint természeti lény és mint eleven természeti lény egyrészt fel van ruházva *természetes erőkkel*, *életerőkkel*, *tevékeny* természeti lény; ezek az erők benne adottságokként és képességekként, *ösztönökként* egzisztálnak; másrészt mint természetes, testi, érzéki, tárgyi lény *szenvedő*, megszabott és korlátozott lény, amilyen az állat meg a növény is, azaz ösztöneinek *tárgyai* rajta kívül, tőle független *tárgyakként* egzisztálnak, de e tárgyak az ő *szükségletének tárgyai*, lényegi erőinek tevékenykedéséhez és igazolásához nél-

* Uo. 113. old.

különzhetetlen, lényegi *tárgyak*. Hogy az ember *testi*, természeti erejű, eleven, valóságos, érzéki, tárgyi lény, ez azt jelenti, hogy *valóságos, érzéki tárgyakkal* bír lényének, életnyilvánításának tárgyául, vagyis hogy csak valóságos, érzéki tárgyakon *nyilváníthatja* életét. Tárgyinak, természetesnek, érzékinek *lenni* és ugyanakkor tárggyal, természettel, érzékkel magán kívül bírni vagy tárgynak, természetnek, érzéknek lenni egy harmadik számára: ez azonos."*

Az alany és a tárgy közötti viszony dialektikája megmarad, de éppen ebből a dialektikából kiindulva lehet túlhaladni a konkrét, valóságos viszonyok egész sorában az idealista álláspontot. A következetesen „végigvitt naturalizmus vagy humanizmus különbözik mind az idealizmustól, mind pedig a materializmustól, és ugyanakkor kettőjüknek őket egyesítő igazsága..., csak a naturalizmus képes a világtörténelem aktusát fogalmilag megragadni."**

Nem is annyira következménye, mint inkább integráns része és konkrét kifejezése ennek a radikálisan új szemléletnek, egyfelől a gazdasági viszonyok és a társadalmi élet alapján az emberek között kialakult viszonyok elemi szövevényének tanulmányozása, másfelől a jogról és az államról szóló hegeli tanítás megsemmisítő kritikája. Ebbe a tanulmányozásba és ebbe a kritikába beleszövődnek a kor gazdag politikai tapasztalatainak eredményei is.

A politikai gazdaságtan tanulmányozásához egyébként maga Hegel nyitotta meg az utat. Ő — mondja Marx — „a modern közgazdaságtan álláspontján áll",

* U. 108. old.
** Uo.

amennyiben „a munkát az emberben megvalósuló lényegnek tekinti". De „a munkának csak pozitív oldalát látja, a negatívat nem... A munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, az *elvont szellemi munka*".* A konkrét munkával való behelyettesítés, amint az a valóságban adódik, nemcsak azt jelenti, hogy helyes értelemben fejezzük ki az ember és a természet közötti viszonyt, hanem mindenekelőtt új fejezetet nyitunk a politikai gazdaságtan bírálatában. Ezért előzi meg Marxnak a hegeli rendszer kritikájáról írt lapjait a közgazdaságtan alapvető ismereteinek, a bérnek, a tőkének, a haszonnak, a földjáradéknak első, bővebb kritikai kifejtése. A kifejtés konkrét, pontos és részletes, de teljesen az elidegenülés hegeli gondolata világítja meg. Tekintve, hogy a konkrét munka a humanitás lényege, a konkrét munka elidegenedése az elidegenülés alapvető formájává válik, mely megelőzi az összes többit. Így válik tehát a gazdasági folyamat a történelem alapjává. Ha valaki bérmunkássá válik, saját emberi természete idegenedik el, áruvá lesz. A munka tárgya idegen annak számára, aki előállítja. A társadalom különféle osztályokra szakad, birtokosokra, dolgozókra stb. A gazdasági kategóriák valóságos dialektikus folyamat szükségszerű kifejezéseivé redukálódnak. Megnyílt az út a kritika előtt, melyet Marx a későbbi években és művekben az egész polgári társadalomról adni fog, s amely *A tőké*ben csúcsosodik ki, sőt, azt mondhatnánk, hogy ez a kritika már nagyrészben teljes is.

Hogyan lehet azonban a továbbiakban a munka el-

* Uo. 105. old.

idegenülése alól felszabadulni? Amikor ezzel a kérdéssel néz szembe, Marx már régen eltávolodott az eszmék merőben formális megvitatásától. A politikai harcnak már igen intenzív szakaszát élte át: már megbizonyosodott a polgári osztály liberális óhajainak tartalmatlanságáról, mely óvatosan és a hatalom iránti tisztelettől eltelve lépked a feudális és reakciós Németország politikai színpadán, már borúlátóan ítéli meg egy esetleges radikális demokrata mozgalom lehetőségeit is, mert hiszen nem találhat a baloldali filozófiai doktrinérek meggyőződéseinél szilárdabb támasztékokra. Párizsi emigrációja alatt, könyvei között újra átéli a francia forradalmat és a való életben is érintkezésbe lép a francia dolgozók szocialista és kommunista mozgalmával. A kapcsolat az ő részéről kritikai jellegű. A magántulajdon eltörlésének puszta követelése gyakorlatilag üres dolog, sőt még az ellenkezőjébe is átcsaphat. Kiút, megoldás csak akkor adódik, ha „az egész forradalmi mozgalom a *magántulajdon* mozgásában éppen a gazdaságban találja meg mind empirikus, mind elméleti bázisát".* Így „a történelem egész mozgása... a kommunizmus létrehozásának *reális* aktusa". „Az *egész úgynevezett világtörténelem* nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása."**

„A társadalomnak a magántulajdontól... a szolgaságtól való emancipációja a *munkás-emancipáció politikai* formájában mondódik ki, nem mintha csak a munkások emancipációjáról volna szó, hanem mert az ő emancipációjukban benne foglaltatik az általános emberi emancipáció, ez pedig azért foglaltatik benne, mert az egész

* Uo. 69. old.
** Uo. 77. old.

emberi szolgaság benne tartalmaztatik a munkásnak a termeléshez való viszonyában, és minden szolgasági viszony csak ennek a viszonynak a módosulása és következménye."*

Még ha a forma nem is egyszerű, érződik, hogy benne van már az egész marxizmus. Benne van annak az új, döntő ösztönzésnek az eredménye, melyet Marx gondolkodása a szocialista mozgalomtól kapott, benne van az utópizmustól való elszakadás, benne van a történelem mozgásának dialektikus mozgásként való felfogása, melynek gyökerei a dolgok és az emberek életének valóságába nyúlnak, s mely éppen ezért konkrét vizsgálat, tudományos elemzés tárgya lehet és tárgya is, melyből megfelelő következtetéseket lehet levonni.

Teljesen túlhaladott már tehát a jog és az állam, azaz a történelem hegeli felfogása, erre Marx két munkát szánt mégis, melyeket most meg kell említenünk. Az első, „A hegeli jogfilozófia bírálata"**, hosszú, türelmes, részletes munka, mely elemző módon lépésről lépésre követi a hegeli szöveget. A már említett és valószínűleg ugyanebből az időszakból származó „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-tól abban tér el, hogy kritikai tónusa rendkívül erősen domborodik ki és könyörtelenül, makacsul, sőt olykor némi pedantériával emeli ki és leplezi le azokat a következetlenségeket és ellentmondásokat, egyes állítások pusztán tautologikus jellegét, dagályos és homályos stílusát, amelyekkel Hegel a polgári és társadalmi intézményeket meghatározta. Hegel alapvető tévedése most is ugyanaz. Miután az abszolút szellemet alannyá változtatta, a valóságos alanyok,

* Uo. 54. old.

** Lásd *Marx—Engels* Művei. 1. köt. Bp. 1957. 203—339. old.

vagyis a különféle intézmények, a család, az állam csupán ennek az alanynak praedikátumai, az abszolút szellem mozzanataivá válnak. Az államról szóló tan „államformalizmussá" válik.

„A voltaképpeni anyagi *elv*... az *eszme*, az állam elvont gondolati *formája* mint szubjektum, az abszolút eszme, amely nem bír magában semmi passzív, semmi *anyagi* mozzanattal. Ennek az eszmének az elvonatkoztatásához képest a valóságos empirikus államformalizmus meghatározásai *tartalomként* jelennek meg, és ezért a *valóságos* tartalom formátlan, nem-organikus anyagként; (itt: a valóságos ember, a valóságos társadalom stb.)."*

Hegel tulajdonképpen a modern állam létét úgy írja le, amilyen, s nem ezért kell elítélni, hanem mert „az állam lényegeként akarja beállítani azt, ami van", azaz a meglevőt ahelyett, aminek lennie kellene. A polgári társadalom és a politikai társadalom közötti ellentétet, amelyet ellentmondásnak érez, igazol, idealizál és hasonlóképpen mindent egyformán igazol; még a születési nemességet is, mely a trón és a társadalom tartópillére. Az ő állama az állam szolgáinak az államává válik stb. A kritika kemény tónusa feltárja, hogy amikor Marx hozzáfogott ehhez a munkához, akkor már kialakult benne az a meggyőződés, hogy a hegeli filozófiában rejtőzködő forradalmi impulzust, mely elméletileg a tagadás tanából származik, az egész társadalomnak olyan radikális bírálata révén kell érvényre juttatni, amely már egyben előkészíti a megújulást, az átalakítást is. Éppen ezért minél inkább előbbre keltezzük ezt az írást, amelyet egyébként eléggé el szoktak hanyagolni, mert egy

* Uo. 322. old.

kissé valóban dagályos (van aki 1841—1842-re teszi, nem pedig 1843-ra), annál inkább hangsúlyozódik a jelentősége. Ez az írás úgy mutatja be Marxot, mint a hegeli ideológia legreakciósabb oldalainak könyörtelen ellenfelét és megsemmisítőjét, aki már kezdettől fogva hajlamos arra, hogy a társadalmi és a politikai intézményeket, a jogot és az államot az emberi akarat és cselekvés formáira vezesse vissza, azaz olyanoknak tekintse azokat, mint amelyeknek eredete nem az elvont eszmében, sem pedig az ember elvont természetében, hanem társas lényében, társadalmi tulajdonságaiban, azaz a társadalomban, az emberek közötti viszonyok fejlődésében gyökerezik. A történelem alanya többé nem az eszme, hanem a nép, s a jogi intézmények és az állam csak életének, valóságos harcainak formái.

A második mű, mely 1843-ban (december) jelent meg: „A hegeli jogbölcselet kritikájához. Bevezetés"* címen, formáját tekintve nagyon különböző és tartalmának a politikai vita kifejezett élénkségét kölcsönzi. Ez, a benne megnyilatkozó gondolati mélység, a felölelt horizontok tágassága és értékes stílusa miatt egy másik írásával — „A zsidókérdésről" — együtt, mely ugyanabból az időszakból származik, már az 1848-ból való „Kiáltvány" színvonalára emelkedik. A hegelianizmusból megmaradt az elemzés élessége, valamint a dialektikus módszer lendülete, de tartalmát tekintve mind Hegel, mind a fiatal hegeliánusok, mind pedig Feuerbach már távol vannak. A középpontban Németország politikai és társadalmi körülményei állanak, amelyeknek hadat üzen; a kiindulási pont az ember, de nem mint elvont lény, világon kívül helyezett valaki, hanem az em-

* Uo. 378—392. old.

ber, az ember világa, az állam, a társadalom. Ez az állam és ez a társadalom hozza létre a vallást (és hozzátehetnénk a filozófiai idealizmust is), mely tulajdonképpen a világról alkotott feje tetejére állított tudat, mert maga a világ is a feje tetején áll. Meg kell tehát szilárdítani az itteni világ igazságát, és ez a történelem feladata. Az ég kritikája átcsap a föld kritikájába, a vallás kritikája a jog kritikájába, a teológia kritikája a politika kritikájába. Ez a kritika nagy küzdelem közepette bontakozik ki és nemcsak megérteni, hanem sújtani is akarja az ellenfelét. Nem utasítja vissza a filozófiát, hanem meg akarja valósítani, és minthogy a filozófiából az következik, hogy az ember számára az ember a legfőbb lény, meg akarja semmisíteni mindazokat a viszonyokat, amelyek az embert lealacsonyítják, szolgaságba vetik, magára hagyják és megbecstelenítik. De hogyan kell végrehajtani ezt a radikális forradalmat? Szükség van materiális alapra, s ezt pedig csak radikális osztály nyújthatja, melynek felszabadulása együtt jár az egész társadalom felszabadításával. Ez az osztály, amely helyzeténél fogva az emberség teljes tagadásának állapotát jelenti, s ezért önmagát csak az ember teljes meghódítása révén nyerheti el: a proletariátus.

Mint látjuk, a végponthoz jutottunk, amelynek talaján ettől kezdve a történeti materializmus tanítása teljes gazdagságban fog kibontakozni. A „Tézisek Feuerbachról", melyek valószínűleg 1845 márciusában íródtak, de amelyeket Engels csak 1888-ban adott ki először*, ugyanakkor, amikor kiegészítik és pontosabbá teszik Feuerbach materializmusának kritikáját, nem sokat adnak ahhoz, ami a hegeli tanítással való közvetlen kritikai

* Lásd *Marx—Engels* Művei. 3. köt. Id. kiad. 7—10. old.

kapcsolatot illeti. E tézisek pontosan leszögezik, hogyan is érti Marx történelem- és filozófiaszemléletének materializmusát. A tézisek megállapításait azonban, ha nem akarjuk túlságosan megmerevíteni ezt a felfogást azáltal, hogy sematizáljuk, csak akkor tudjuk egészen pontosan értékelni, ha minduntalan kapcsolatba hozzuk a hegeli dialektika kritikájával, vagy pedig a gazdasági viszonyok, a jog és az állam egész, párhuzamosan futó kritikájával.

GRAMSCI*

A gondolkodó és a tett embere

Két évvel ezelőtt, Antonio Gramsci halálának tizedik évfordulóján[14], rajtam kívül álló okokból nem emlékezhettem meg róla barátaink és Torino polgárai előtt. Ezt nagyon sajnáltam, főleg azért, mert attól tartottam, hogy — ha csak futólag is — olyan benyomást kelthetek, mintha nem becsülném meg kellőképpen nem is annyira a Torino városához fűződő kapcsolat gyakorlati, konkrét fontosságát Antonio Gramsci életében, mint inkább azt, hogy milyen mély jelentősége, alakító hatása volt ennek a kapcsolatnak Gramsci személyére, fejlődésére és nézeteinek teljes kibontakozására.

Hálás vagyok torinói barátaimnak, amiért lehetővé tették számomra, hogy ezt a benyomást, ha volt ilyen, most megszüntessem. Különösen hálás vagyok a rector magnificusnak és az egyetemi tantestületnek, mert amikor hozzájárultak, hogy e nemes egyetemi gyülekezet előtt tartsuk meg az idei megemlékezést, új, megindító elemmel gyarapították az ünnepséget, és senkinek sem okoz meglepetést, ha én ezt oly mélyen átérzem.

Nemcsak az emlékek torlódnak fel ebben a pillanatban seregestül: két fiatalember első futó találkozása, mindkettő — állítom — elég nyakas még, s bezárkózik a maga útjának kétségekkel teli keresésébe, személyiségének aggályos építgetésébe; az első futó találkozás,

* Beszéd a torinói egyetem aulájában, 1949. április 23-án.

ismétlem, az egyetem ódon udvarán, 1911 őszén[15], a vidékiek kollégiumába való felvételi vizsgák idején, amelyeken abban az esztendőben, ha jól emlékszem, Rostagni professzor, az önök irodalmi karának jelenlegi elnöke is részt vett; majd később, nevezetesen Giovanni Pacchioni professzornak a római jogról tartott szemináriumi órája után, ahol a római tizenkéttáblás törvényt, a táblák megállapított vagy vitatott korát és törvényjellegük hitelességét beszéltük meg, közelebbi érintkezésbe kerültünk egymással, és elkezdődött közöttünk az a vita, amelyet aztán oly sokszor újrakezdtünk Gramscival más formákban, egészen más tapasztalatokkal és más körülmények között, az örök témáról, az emberi történelemről, amely anyaméhe mindannak, amit az emberek tudnak és tudhatnak; azután közös részvételünk a legfontosabb egyetemi kurzusokon, majd az elmélyedés az élet, a munka, a harc első, már sokoldalúbb tapasztalatainak tanulmányozásában.

Igen, ezek az emlékek torlódnak fel ma bennem, és erőt vesz rajtam a megindultság; de nemcsak az emlékek tesznek elfogódottá, s nem is csupán annak az embernek az érthető megindultsága, aki ezt az iskolát — hadd mondjam ki — teljes komolysággal járta végig, később azonban más területen fejezte ki önmagát, néha meglehetősen távol a tanulmányoknak e derűs mezejétől, s most, amikor újra érintkezésbe lép a tanulás és a műveltség világával, lehetetlen nem éreznie legelsősorban a szerénység parancsoló szavát.

Másról van szó: annak tudatáról — ami ma oly valóságos és eleven bennem —, hogy mit jelentettek Gramsci életére és sorsára nézve a torinói egyetemi aulák; azok a problémák, amelyeket idehozott, azok a megoldások, amelyeket kutatott, s a többi probléma, amelyhez itt,

neves tanítómesterek vezetésével közeledett; az elsajátított módszer, a tanulóévek kitörölhetetlen nyomai.

Amikor két esztendővel ezelőtt Szardíniában emlékeztem meg Gramsciról, lehetetlen volt nem hangsúlyoznom, hogyan kapta szülőhelyétől és legkorábbi neveltetésétől azon a földön, amely máig is oly messze van attól a társadalmi egyensúlytól, amely valamennyi lakója számára emberhez méltó életet biztosítana, hogyan kapta Antonio Gramsci a szárd társadalmi csoportok java részének mérhetetlen nyomorúságával való elsődleges, közvetlen érintkezéstől az első buzdítást arra, hogy elgondolkodjék a társadalom rendjén és elsősorban az olasz nemzet társadalmi szerkezetén.

Ki állította, hogy a szigeti származás a szűk horizontok, a kicsinyes eszmények világába szorítja a szellemeket és a jellemeket, vagy éppenséggel kioltja a lelkesedést, a lendületet? Nem igaz! Ahogy Leopardiban — aki a legnagyobb XIX. századi költőnk és több tekintetben hatalmas gondolkodó volt — az elmaradott kisváros zárt és kicsinyes életének mérhetetlen gyűlölete lírai emelkedettséggé lesz, amikor az emberek bújátbaját szemléli a világegyetem és az élet problémáinak nyűgében, melyek az ő racionalizmusával megoldhatatlanok, úgy ébreszti fel Antonio Gramsciban a szárd szigetnek és népének közvetlenül átélt szenvedése nemcsak bizonyos kérdések felvetésének szükségességét, hanem azt a bizonyos ifjúkori sugallatot, azt a sugárzó, vezérlő fényt, amely mintegy életre szóló kinyilatkoztatásként egész későbbi útján irányítja.

Könnyen elképzelhetjük és magunk elé gondolhatjuk ezt a Szardíniából jött fiatalembert, aki húszesztendősen itt köt ki; és nemcsak nekilendülés és tettvágy feszíti — mint valamennyiünket abban a korban —, hanem már

a fájdalom is ránehezedik, mert teste születésétől fogva fizikai nyomorúságra ítéltetett[16]; mert tapasztalatból ismerte az anyagi nehézségeket, amelyek a kispolgárság társadalmi rétegének — s ő ebből a rétegből származott — megalázóbbak voltak, mint másoknak, mert megismerte a hatalmasok erőszakosságát és a terméketlen munkát egy poros irodában: havi kilenc líra a tizenegy éves gyereknek, napi tízórai munkáért, amit vasárnap délelőttönként is végeznie kell.

A fiatal szárd értelmiségi eleven észjárással, éles szellemmel, előítéletektől mentes ítélőképességgel rendelkezett, és azzal a csipetnyi gunyoros hetykeséggel, amely egész életén át képessé tette arra, hogy könyörtelen legyen a szócséplőkkel, a gyávákkal, a rosszakkal szemben. E sziget ifjúságát, úgy hallom, még ma is jellemzi egy bizonyos műveltségi szinten az a törekvés, hogy szinte menekülésszerűen — egyéni és kiúttalan módon — elhagyják a sziget zárt horizontját. Ez a törekvés benne egészen mássá, újszerűvé, látomássá lett; megálmodta ennek a horizontnak és e nép életének megújulását magának a népnek a tevékenysége révén, egy olyan mozgalom révén, amelyben mind a szárdok, mind pedig Olaszország valamennyi részének dolgozói megtalálják majd önmagukban, tehát a munka végzőiben azt a képességet, hogy az egész országot megváltsák és új módon vezessék.

A „déli kérdésről", tehát Olaszország gazdasági, társadalmi és szellemi szerkezetéről folytatott tanulmányai, amelyek csupán 1926-ban érték el a tökéletességet[17], egymagukban is elegendőek ahhoz, hogy Gramscit a jelenkori Olaszország legelső politikai gondolkodói közé emeljék. A későbbi, a börtönben érlelt tanulmányok város és vidék viszonyának alakulá-

sáról történelmünk legérdekesebb évszázadaiban, az új, valósághű felfogása azoknak a harcoknak, amelyek megteremtették Olaszország meghatározott formájú és tartalmú politikai egységét, és ezeken az elméleti műveken kívül sokrétű szervező és politikai tevékenysége — mindezt egyetlen szál köti össze, ez a szál pedig, ne feledjük, Szardíniából indul, a szárd életből és ennek a szárd ifjúnak az életéből, akinek a sors azt az utat jelölte ki, hogy ne csupán önmagáért dolgozzék, küzdjön, gondolkodjék, szeressen és szenvedjen, hanem minden emberért, mert megértette valamennyiük lelkét, problémáit, átérezte szenvedéseiket, aggodalmaikat.

Szárd volt tehát, de éppen ezért olasz, s mert olasz, nemcsak szocialista, hanem olyan gondolkodó és cselekvő ember, aki korunk legnagyobbjainak szintjén áll.

A torinói egyetemtől sokat kellett kapnia ennek a fiatalembernek, és sokat is kapott.

Nemrég olvastam néhány gimnáziumi dolgozatát. Érdekes tanulmányok ezek, amelyekben észrevehető valami új: különleges történeti valóságérzéke, térben és időben távoli események és emberek megközelítésének olyan képessége, amely ebben az életkorban nem mindennapi. Érezni, hogy az ifjú előtt, aki ezeket az oldalakat írja, nem ismeretlenek az akkori kultúra és az olasz élet legégetőbb problémái. Itt-ott érezni a sasszárnyak moccanását. Ez a sas azonban még nem tud repülni.

A legtöbben bizonyára nemcsak ismerjük, hanem saját tapasztalatunkból is tudjuk, milyen volt akkoriban a helyzet Olaszországban és a világon. Az iszonyatos 1914-es mészárlás felé közeledtünk, amelyben Európa fő népei elvesztették a békéjüket, s még mindig kérdéses, hogy sikerült-e tartósan visszahódítaniok. A köze-

ledő tragédiának azonban senki sem volt tudatában, legfeljebb néhány kiválasztott szellem.

Előre megérezték ezt a tragédiát azoknak az élenjáró gazdasági és társadalmi tanoknak a leghívebb művelői, amelyek lehetővé teszik, hogy kifürkésszük a jövőt; de az európai tömegek e tanok művelőinek figyelmeztető szavára nem figyeltek még oly nagy számban, mint ma.

Az európai nagy szellemek egyike, Romain Rolland a fegyverben álló Európa látomásával zárta le a „Nouvelle Journée"-t, epikus és romantikus ciklusának, a *Jean Christophe*-nak befejező részét.

Nálunk azonban, úgy látszott, túlsúlyban van az optimizmus felszínes, sőt banális szelleme, talán visszhangjaként egy olyan évtizednek, amely az ipar ígéretes virágzását és a falusi élet mély átalakulásait élte át, de nem vette észre, hogy a felszín alatt új, mélyebb ellentmondások érlelődnek. Még 1914 telén is az történt, hogy Svájcban szakmai okokból összeült a történészeknek és filozófusoknak egy csoportja — köztük egy olasz is, Croce —, irodalomról és filozófiáról beszélgettek, és a világ haladásába vetett idilli, szinte XVIII. századbeli hittel biztonságban érezték magukat, nyugodtak voltak, bizakodtak a jövőben.* Holott a szakadék peremén jártunk.

Mind a tények, mind az eszmék rendjében kezdtek túlsúlyba kerülni a nemzeti élet kritikus mozzanatai.

Engedjék meg, hogy figyelmemet főként egyetlen tényre összpontosítsam, mert ez kétségkívül alkalmas rá, hogy Gramsci alakját méltán a kor történetébe helyezze. Azokban az években úgy tűnt, mintha véget ért volna — talán egy-két távoli tartománytól eltekintve

* *Croce:* Storia della storiografia. I. köt. 2. kiad. V—VI. old.

— a jelentékeny szellemi értékekkel rendelkező ifjak és felnőttek spontán csatlakozása a szocialista politikai mozgalomhoz, amely oly számottevő volt az előző század utolsó évtizedeiben. Úgy látszott, mintha kimerült volna ez a mozgalom, holott abban a korban nem volt szinte egyetlen olyan neves költőnk, írónk, irodalmárunk, sőt filozófusunk és tudósunk sem, aki ne akart volna így vagy úgy, egyik vagy másik időpontban a szocializmushoz és a szocialista mozgalomhoz csatlakozni.

Mi az oka ennek a változásnak? A bérből élő osztályoknak az emancipációért folyó szervezése és szervezett mozgalma távol állt attól, hogy kimerült vagy akár csak megtorpant volna. Ellenkezőleg: új, másféle körülmények között, nagyobb sikerrel, sőt a korábbinál nagyobb erővel folytatódott. Talán a művelt emberek körében csökkent az a nemes felbuzdulás, amely fogékonnyá tette őket a nép legkifosztottabb részének sorsa iránt, s amely az ország politikai egységének létrejötte és megszilárdulása után szükségképpen áthatott minden nemeslelkű embert? Nem hiszem; ahogy azt sem hiszem, hogy a megváltozott helyzetet kellőképpen megmagyarázná nekünk az az egyedüli tény, hogy a dolgozók és a szocialisták harcának legmegkapóbb századvégi mozgalma, a reakciós kormányokkal szembeni ellenállás, a demokratikus szabadságjogok követelése a nép, elsősorban a munkások és szervezeteik számára, állítólag elvesztette korábbi jelentőségét a dolgozók szervezeteinek sikerei és az új kormányok által életbe léptetett új politika nyomán.

Az említett tény indokát, valódi indokát szerintem mélyebben kell keresnünk, mégpedig — azt hiszem —

magában a korabeli olasz kultúra jellegzetességeiben és fejlődésében.

A szocialista értelmiség, az előző évtizedek munkásmozgalmának vezetői egy bizonyos fronton voltak nemhogy gyengék, hanem egyenesen tehetetlenek és alkalmatlanok: az eszmék frontján.

Úgyszólván egyáltalán nem volt fogalmuk azokról az eszmei áramlatokról, amelyekkel a marxista tanok gyökeresen új jelenségként szembehelyezkedtek ugyan, de csak azután, miután már nemcsak „leszámoltak" a nagy német romantikus filozófiával, hanem a gyökeréig hatoltak és elsajátították a gondolkodásnak azt az új módszerét, amelyet virágzása tetőpontján éppen ez a filozófia dolgozott ki. Az olasz kultúra egyéb ágaihoz hasonlóan a szocializmus is eltemette és mellőzte az öreg Hegelt.

Amikor Gramsci és mi, a barátai, újra kacérkodni kezdtünk ezzel a nagy filozófiával, a jó Claudio Treves, akit nem ez az emlő táplált, azzal vádolt bennünket, hogy — micsoda szörnyűség! — bergsoniánusok lettünk. Holott mi pontosan az ellenkező útra léptünk.

Antonio Labriola viszont, aki valóban ebből az iskolából származott, elszigetelt maradt és mindmáig annak látszik, talán mert nem sikerült leküzdenie a bosszúságát, amit az okozott neki, a gondolkodás és a jellem arisztokratájának, hogy oly sokan voltak a tudatlanok, a felszínesek, az erkölcsileg állhatatlanok, s mert a mozgalomhoz és a közvetlen harchoz való szorosabb csatlakozáskor nem tudott legalább a fiatalok között olyan iskolát alapítani, amely egyszerre lett volna a gondolat és a tett iskolája.

Az olasz szocializmus, az olasz szocialisták tudománya és filozófiája abban az időben a pozitivizmus volt,

és ebben a sivár prokrusztész-ágyban igyekeztek megtartani Marx Károly erőteljes alakját és hegeli bélyeget viselő dialektikáját. Ha pedig Marx és a dialektika ellenszegült és fellázadt, segített az általudományos magyarázók felületessége. Segített a legútszélibb szociologizmus, a sótlan spencerizmus; ha ugyan nem egyenesen a többékevésbé tudományos kísérleti pszichológiákhoz és kriminológiákhoz folyamodtak segítségért, amelyeket a politikai és társadalmi tények és állítólagos okaik magyarázatául alkalmaztak.

A pozitivista filozófia bukása — amely abban a pillanatban következett be, amikor az olasz társadalom vezető csoportjai gazdaságilag erősebbnek érezvén magukat, hegemón funkciójukat is világosabban megértették, s nagyobb éleslátással és merészséggel gyakorolták ezt a funkciót minden téren — űrt hagyott maga után a szocialista mozgalomban. Ez azt jelezte, hogy a gondolkodás túlsúlyban levő áramlatai tagadhatatlanul elszakadtak a mozgalomtól.

Volt köztünk, aki úgy értelmezte ezt a tényt, mint a marxizmusnak, sőt magának a szocializmusnak a bukását, és úgy látszik, máig sem győződött meg róla, hogy ezzel az értékeléssel súlyos történelmi hibát követett el. Hibája abból eredt, hogy nem látta a dolgok egész folyamatát. Abban az időpontban ugyanis a munkások szervezete és mozgalma korántsem torpant meg, és nem tévesztette szem elől céljait, hanem fejlődött, még ha nélkülözte is a szilárd eszmei vezetést. Az olasz újhegelianizmus mesterei által elindított gazdasági és filozófiai revizionizmus pusztán intellektuális tény maradt, amely nem fékezte a valóságos mozgalom lendületét. A politikai revizionizmus még nem jött napvilágra.

Rögtön meg kell azonban jegyeznünk, hogy akkor

hazánk egész kultúrája mély válságon ment keresztül. A hegeli dialektika új idealista értelmezése sok követelménynek eleget tett ugyan, kitágította és gazdagította a szellemi horizontot, megtisztította az utat számos provinciális és banális jelenségtől. De igen súlyos problémákat is felvetett, anélkül, hogy megoldotta volna őket. Úgy látszott, számos új út nyílik meg a spekuláció és a kutatás előtt; hiányzott azonban a vezető, aki ezeket az utakat következetesen végigjárta volna, mintha a pozitivista felszínesség és dilettantizmus béklyóinak megoldásával megszűnt volna a lehetséges fejlődés mindennemű ellenőrzése.

Az idealizmus újrakezdeményezői között szinte azonnal heves vita kezdődött, amelynek érvényes megállapításait talán nem tanulmányoztuk még elég mélyrehatóan, pedig döntőek az egész modern olasz gondolkodás megértése szempontjából. A két vitatkozó fél közül kétségkívül az tűnt logikusabbnak és hívebbnek az idealista premisszákhoz, aki e premisszák végső következményeihez jutva, azzal a furcsa és hermetikus dadogással végezte, amelyet Gramsci a „Börtönfüzetek" egyik jegyzetében igazi filozófiai „dagályosságnak" fog nevezni, minthogy itt szólamok és szellemeskedések pótolják a gondolatot.*

A másik elővigyázatosabb volt, s azon fáradozott és fáradozik még ma is, hogy sorompókkal zárja el az utat, amely ehhez a végső bomláshoz vezet; közben azonban már ott munkált benne és munkál mindmáig „a marxizmus bögölye", amit Gramsci is leleplezett, s ami nem más, mint félelem attól, hogy ha feléled a valóságtól el nem szakadó dialektikus gondolkodás, akkor ez elke-

* Vö. *Gramsci:* Filozófiai írások. Id. kiad.

rülhetetlenül tanaink újabb diadalához vezet, ami máris folyamatban van.

Közben kisarjadtak a legkülönfélébb, tévelygő szellemi irányzatok, s míg mindegyikük jogot formált az egységes idealista forrásból való származásra, ebből a forrásból különböző tartalmakat merített, de végül is olyan következtetésekhez jutott, amelyeket egészséges szellemek nem fogadhattak már el. Hová jutottak ugyanis ezen az úton? Az elkeseredett, anarchikus és esztetizáló individualizmushoz; a nacionalizmushoz; annak a személynek a kultuszához, aki nemcsak a társadalmi lény felett áll, hanem az átlagos emberi lény felett is; az öncélú akarat felmagasztalásához; az öncélú erőszak hirdetéséhez, s mindezt csillogó esztétikai és filozófiai mázzal vonták be. A pozitivisták helyét elfoglalták a D'Annunzio-párti esztetizálók, a különböző rendű és rangú dekadensek, az anarchoszindikalisták. Úgy tűnt, hogy már a nagy műalkotásokat sem szemlélhetjük és szerethetjük a maguk egészében, nem foghatjuk fel őket korukkal való kapcsolatukban, hanem arra kell szorítkoznunk, hogy apró töredékeiket csodáljuk meg; így léptek fel akkor, reflexként, az első úgynevezett absztrakt festők, az érthetetlenség festői, és az egyszavas vagy egyszótagú versek költői, akiket később, a börtönből, Gramsci iróniával és szarkazmussal vett célba.

Még a művelt emberek közkeletű kifejezésmódja is kezdett hermetikussá válni, ahogy ma mondjuk: úgy látszott, a kultúra világa megközelíthetetlenné válik az átlagember felfogása számára.

Mi volt ez tulajdonképpen? Lényegében véve, az idealizmus újjászületésének hatására, elmélyülése volt annak a szakadásnak, amely az ország intellektuális

áramlatait a nép életétől, tehát a nemzet valódi életétől elválasztotta, s amelyet Gramsci fedezett fel és jelölt meg, mint az olasz történelem jellegzetességét — szinte mint történelmünk bűnét, amelyet le kell küzdenünk. Ennek a körülménynek súlyos következményei voltak észlelhetők a politikai élet és a pártok fejlődésében, e pártok válságában, kezdve a szocialista mozgalomtól, amely félénken ingadozott egyfelől a minden iránytűt nélkülöző forradalmi voluntarizmus, az állhatatosság és komolyság, másfelől az eszmei tartalmat és programot nélkülöző konkrét problémázgatás között, egészen a katolikus gazdasági és társadalmi mozgalomig, amely nem találta meg az útját a modernista törekvések és a „Gentiloni-paktum"[18] reakciós kompromisszumai között. A válság valójában az egész olasz társadalomra kiterjedt, s ebből a válságból nemcsak a D'Annunzio-féle interventizmus, majd a fasizmus jött létre, hanem megszületett a mai Olaszország is, összes megoldhatatlan problémáival. Ebben a válságban alakult ki Antonio Gramsci gondolkodása; ettől kapott ösztönzést a cselekvésre, és ő, sőt csak ő mutatta meg a válság leküzdésének, megoldásának útját.

A kulturális válságnak ez a sajátos helyzete szükségképpen visszatükröződött itt is, a torinói egyetemen. Kihunytak a pozitivista iskolák hagyományai. A pozitivisták, akikből még mindig hiányzott a bátorság, hogy nyíltan csatlakozzanak az új irányzatokhoz, legalább kantiánusoknak vagy újkantiánusoknak mondták magukat. Ez volt az első lépésük — hogy előre-e vagy hátra, nem tudom. Annibale Pastore, a maga panlogista rendszerével, szívesen helyezkedett el a maga eredeti módján az új fejlődés vonalán és azon is túl.

Ezzel együtt, a torinói egyetem akkoriban — jól em-

lékszem rá — nagy iskola volt. Nagy munkát fejtett ki azokban az esztendőkben az ifjúság irányítása és nevelése terén, s megindultan idézem fel azokat a tanítómestereket, akikhez Gramsci jött, akiket követett, akik irányították a gondolkodását, buzdították az akaratát.

Kevéssel azelőtt hallgatott el egy nagy irodalmár és költő, Arturo Graf hangja, amely oly varázsos volt a fiatalok számára, talán mert az övékéhez hasonló fájdalom hangsúlyával szólt.

Befejezéséhez közeledett Rodolfo Renier-nek, a filológiai kutatások óriásának pályafutása, aki a fiatalok sok nemzedékét nevelte a vizsgálódás és a kifejtés aggályos gondosságára, pontosságára, szabatosságára, tehát őszinteségre és erkölcsi komolyságra. Ettore Stampini egy kissé önmagába zárt, szinte darabos, önmagára féltékeny klasszicizmus fényét terjesztette.

Umberto Cosmo Dante-előadásain azonban — éppen azokban az években kapta meg és vezette megbízottként az olasz irodalmi tanszéket — De Sanctis közvetítésével már visszatérőben volt, idealista alakjában, Hegel dialektikája.

A legjobban egy földszinti tanteremre emlékszem, a bejárattól balra az udvarban, ahol mindig összegyűltünk valamennyien, különböző karokra járó és különböző alkatú fiatalok, akiket az útkeresés közös nyugtalansága egyesített. Egy nagy szellem, Arturo Farinelli olvasta fel és kommentálta itt a német romantika klaszszikusait. Volt valami vulkanikus az előadásaiban, ahogy szinte fojtott hangon késleltette az irodalmi vizsgálódást, de aztán ebből a hangból hirtelen, láng gyanánt lobogott fel lelkesítő szelleme. Ekkor balra, az ablak felé fordította az arcát, s a ráhulló fény, a mosoly, a homlokát övező göndör fürtök különös látvánnyá for-

málták ezt a fejet, angyallá vagy ördöggé, nem tudom, amely mutatja nekünk az utat.

Egy új erkölcs volt az, amit az elménkbe vésett: legfőbb törvénye a legmagasabb fokú őszinteség önmagunkhoz, a konvenciók elutasítása, önmegtagadás az ügyért, amelynek életünket szenteljük. Gramsci, a tanítvány, hű maradt ehhez az erkölcshöz.

Más előadásokon is találkoztam Gramscival: azt mondhatnám, mindenütt találkoztam vele, ahol volt olyan professzor, aki a lényeges problémák sorát világította meg előttünk. Einauditól Chiaroniig, Ruffiniig. Emlékszem, hogy azon az immár hírneves kurzuson, ahol Francesco Ruffini kidolgozta az állam és az egyház közötti kapcsolatok új felfogását, amelyet később (bocsássanak meg, ha ennél az utalásnál megfeledkezem a szerénységről) magam foglaltam össze egy olyan kifejezésben, amely helyet kapott az új köztársasági alkotmányban[19], Antonio Gramsci is jelen volt, figyelt a tanteremben.

Mi maradt meg benne ebből a tanításból? Nagyon sok. Személyiségének számos eleme, sok minden abból, ami később bontakozott ki és szilárdult meg munkájának és gondolkodásának fejlődése során.

Elsősorban egy olyan tulajdonsága, amelyet nem mondom, hogy a pozitivizmustól kapott, de kétségkívül a történeti módszernek azoktól a nagy művelőitől, akik akkoriban itt tanítottak: az érvelés pontossága, az információ egzaktságának élvezete, felháborodás, sőt, mondhatnám erkölcsi undor a rögtönzéssel és felületességgel szemben. Lapozzanak csak bele — ha nincs idejük elolvasni — valamelyik ma megjelent „Börtönfüzeté"-be, és meglátják, hogy nincs egyetlen megállapítása, amelyet ne dokumentálna pontos utalás a for-

rásra, a könyvre, a folyóiratra, ahonnan az értesülés származik.

Kezembe került Gramscinak egy sor jegyzete egyetemi éveiből. Hihetetlennek látszik: még a napilapoknak az őt érdeklő kérdésekről írt cikkeit is azzal a pontossággal regisztrálta, amelyet a történeti módszer kézikönyveiből tanult.

Mindvégig megőrzi a pontos dokumentációnak azt a — mondhatnám — filológiai szeretetét. Például az a nemrégiben megjelent írása, ahol megcáfolja a profitráta csökkenő tendenciájának Croce-féle bírálatát, és szétzúzza ezt a kritikát, elsősorban filológiai természetű cáfolat.

Először is azt veti szemére az idealista filozófusnak, hogy nem olvasta el mindazt, amit Marx erről a témáról írt, „A tőké"-nek nemcsak a harmadik, hanem főként az első kötetében. Ezért nem vette észre Croce, hogy ez a tendencia-törvény immár nem valamiféle megjósolása a tőkés társadalom abszurd automatikus összeomlásának, hanem inkább arra törekszik, hogy feltárja egy ellentmondásos folyamat elemeit, amelynek megoldása és válsága a történelemben rejlik.

Antonio Gramsci nővéreinél megtaláltam egy sor levelezőlapját, amelyeket egyetemi éveiben írt Torinóból; a lapokon azzal szórakoztatja nővéreit, hogy a legaprólékosabban ír a szárd nyelv bizonyos szavainak nemcsak a különböző tartományokban, hanem ugyanannak a tartománynak különböző falvaiban és részeiben használatos jelentéséről, hogy a pontos összehasonlítás segítségével felvázolhassa a szónak és különféle jelentéseinek pontos történetét. Akkoriban, mint ismeretes, főképpen a nyelvtudomány tanulmányozásának szentelte magát, amely iránt egy kitűnő tudós, egy dalmáciai

olasz, Matteo Bartoli ébresztette fel az érdeklődését. Nagyon bánkódott szegény, amikor azt látta, hogy Gramsci felhagy ezekkel a tanulmányokkal, és teljesen a politikai harcokba veti magát — meg is rótta érte.

Ez az epizód akkor jutott eszembe, amikor nemrég újra elolvastam sógornőjéhez írt levelét, amelyben tíz börtönév után tréfásan megjegyzi, milyen más lett volna a sorsa, ha azzal foglalkozhat, hogy a kötőmódot hogyan használták irodalmunk különböző századaiban. De a lényeg az, hogy még ha a szavak történetével foglalkozik is, az ő számára minden szónak, vagy akár minden szótagnak a története elkerülhetetlenül a gondolkodás és a valóság történetévé vált volna.

Csak ezen a módon értelmezhette a nyelvtudományt; s így, amikor egyik vagy másik olasz város vagy tartomány nyelvjárásának sajátosságairól beszélt nekünk, egy egész történelmi korszakot, egy egész társadalmi környezetet elevenített fel körülöttünk.

Egy másik tulajdonsága, amit az egyetem erősen beleoltott, azt hiszem, a világ általános szemléletének és tudatunk egységének követelménye: olyan egységé, amely együtt fogja át a megismerést és a cselekvést.

Végül, itteni tanulmányai alapján szerezte a legvilágosabb fogalmat az olasz társadalom válságáról, és itt ébredt tudatára annak, hogy egy egész nemzedék nagy erőfeszítésére van szükség az olaszok megismerőképességének és cselekvésének együttes megújításához.

És itt oltják bele azt a tételt, amely börtönbeli tanulmányainak előterében áll: azt tudniillik, hogy az értelmiségiek szervezetének és történetének döntő jelentősége van egy társadalom összes fejlődési folyamatainak megértésére nézve. Éppenséggel nem volt idegen tőle, hogy megértse és kövesse az olasz kulturális tájékozó-

dásban a hegeli dialektika új idealista értelmezéseinek hatására végbement fordulatot; képes volt azonban észrevenni, hogy hol van ennek a határa és mi a hibája.

Az igazság maga a faktum.* Ez volt az ő tétele. És nem a pozitivista értelemben vett tényről van szó, hanem az alakulóban levő valóságról; vagyis a dolgok és az emberek megalkotásáról, akik egy egységes folyamatban egyesülnek, amely a gazdasági, társadalmi viszonyok összességét szövi; arról, hogy az emberi társadalomnak s az ember és a természet kapcsolatainak alakulása és fejlődése maguknak az embereknek a tevékenységén keresztül megy végbe. Ebből adódik a levésről mint valóságról és a valóságról mint levésről alkotott marxista fogalom; ezt a fogalmat azonban szembeállítja az idealista filozófia hasonló fogalmával.

„Ha szükség van — írja — az események örökös folyásában azoknak a fogalmaknak a rögzítésére, amelyek nélkül a valóságot nem érthetnénk meg, akkor azt is szükséges, sőt elengedhetetlen leszögeznünk és eszünkbe vésnünk, hogy a mozgásban levő valóságot és a valóság fogalmát logikailag megkülönböztethetjük ugyan, történelmileg azonban úgy kell felfognunk, mint elválaszthatatlan egységet. Másképp az történik, ami Crocéval: a történelem formális történelemmé, fogalmak történetévé, értelmiségiek... piaci legyek történetévé válik."

* A „verum ipsum factum" („az igazság maga a tény") G. B. Vicónak, a XVIII. sz. nagy olasz gondolkodójának alaptétele. A *factum* egyrészt „tényt" jelent, másrészt a *facere* (csinálni) ige múlt idejű melléknévi igeneve. A tétel tehát úgy értendő, hogy az igazság a „ténnyel" azonos, a „tény" azonban az, amit mi magunk állítunk elő. — *(A ford. jegyzete.)* Vö. *Gramsci:* Filozófiai írások. Id. kiad. 92. old.

Mély gondolat, amelyben vezérfonalat látok ahhoz, hogy egységbe fogjam az első köteteivel napjainkban megjelenő *Börtönfüzetek* szétszórt elvi és módszertani megjegyzéseinek java részét. Itt van gondolkodásának központja; a valóságnak ebben az új felfogásában, amely a marxizmusé, megtalálja az utat, amelyen lehetségesnek látja, hogy az olasz kultúra kijusson akkori válságából, amellyel újra rá lehet vezetni az embereket lét és gondolkodás egységére, újra meg lehet találni ezt az egységet a konkrét történelemben, a konkrét harcokban, hogy új gazdasági és társadalmi viszonyok létrehozásával átalakulhasson és megújulhasson az ország. Itt rejlik a csírája az olasz történelem új felfogásának, amely a történelmet már nem az értelmiségi csoportok, hanem a nép történetének tekinti, s amely a jegyzetek sűrű sorában fog kibontakozni, elkápráztatva bennünket egész történelmi korszakokra, a múlt nagy embereire vonatkozó eredeti ítéleteivel, a retorikus, propagandisztikus vagy egyéb hamis motívumok miatt közkeletű előítéletek gyökeres felülvizsgálatával.

Mikor jutott el Gramsci ehhez a felfogáshoz? 1917-ben megjelenteti itt Torinóban az ifjúságnak szánt „La citta futura" (A jövő városa) egyetlen számát. Ebben a számban túlsúlyban vannak még az idealista dialektika elemei. 1919—20-ban, amikor napvilágot lát az „Ordine Nuovo",[20] amikor megérett az a tapasztalat, amelyre a háború folytán nemcsak Olaszország tett szert, hanem az egész világ, az új valóságszemlélet már kialakult benne, ha hiányoznak is egyelőre az eszmei, tudományos és filozófiai bizonyítékai.

Az „Ordine Nuovo"! Az „Ordine Nuovo" is — hadd mondjam el — a torinói egyetemen született; itt született. Mert ezen az egyetemen és ebben a városban

nemcsak professzorok és előadások voltak, ahogy korábban említettem. Volt egy másféle valóság is, amely mélységesen megrázta akkoriban Gramscit és másokat is közülünk. 1912-ben, 1913-ban, a délelőtt bizonyos óráiban, amikor elhagytuk a tantermet, és az udvarból az előcsarnokon át a Pó felé indultunk, ugyanezen az úton seregnyi olyan emberrel találkoztunk, aki különbözött tőlünk.

Nagy tömeg haladt a folyó és a partmenti parkok felé, ahol abban az időben a sztrájkoló vagy ünneplő munkások bizottságai táboroztak. Odamentünk mi is, csatlakoztunk ezekhez az emberekhez: hallottuk a beszédeiket; beszélgettünk velük, érdeklődtünk a harcaik felől. Első pillantásra úgy tűnt, mintha különböznének tőlünk, diákoktól; mintha egy másféle emberfajta volna. Pedig nem volt másféle emberfajta. Ellenkezőleg: ez volt az igazi emberfajta, olyan lények, akik saját munkájukból élnek, s amikor azért harcolnak, hogy megváltoztassák ennek a munkának a feltételeit, megváltoztatják ugyanakkor önmagukat, és új feltételeket teremtenek létük és az egész társadalom számára.

Antonio Gramsci már szocialistaként érkezett Szardíniából. Talán inkább lázadó szárd ösztöne és a fiatal vidéki értelmiségi humanizmusa miatt volt így, mintsem egy kerek gondolatrendszer birtoklása folytán. Az utóbbit Torinóban kapta: a torinói egyetemtől és a torinói munkásosztálytól. Ebben a munkásosztályban ismerte fel azt az erőt, amely képes átalakítani a világot, konkrét módon dolgozik és harcol az átalakításért. Ez már nem az általában vett, megkülönböztetés nélküli nép, hanem tömör, szervezett erő, amelyben magának a valóságos élet fejlődésének feltételei alapján az egyéneket és a közösséget megújító új tudat érlelődik.

Azt mondták, hogy ez a munkásosztályra vonatkozó marxista felfogás, amelyet Gramsci fejtett ki, továbbá az üzemi tanácsokról mint egy új társadalom és új humanitás sejtjéről szóló tanítás, amelyet az „Ordine Nuovo" fejtett ki és nagy nemzeti mozgalmak erősítettek meg, romantikus színezetű volt; romantikusnak tekintették ezt a szemléletet, amely a munkást a modern történelem főszereplőjének és hősének tekintette, s amelyhez néhány év múlva Piero Gobetti csatlakozott.

Olaszország története bebizonyította, hogy nem volt ez romantika. Bebizonyította valamennyiünk tapasztalata a legutóbbi évek folyamán, miután az olasz társadalom összes struktúrái és hatalmi szervei összeomlottak abban a formában, ahogyan a fasisztává lett hagyományos uralkodó osztályok kialakították. Csak a munkásosztály kezdeményezése gyűjtötte össze és mentette meg a társadalomból mindazt, ami érdemes volt rá — a munkásosztály, az egész ország élcsapata és vezetője az idegen elnyomó elleni felszabadító harcban.

Gramsci nem érte meg történelmünknek ezt a nagy eseményét. Látta azonban, sőt átélte a világtörténelemnek egy másik nagy fontosságú tényét: az orosz forradalmat, a miénknél elmaradottabb társadalom megújulását egy új osztály tevékenysége nyomán, a harcosok tömör csoportjának vezetésével, s ez a csoport éppen a dolgozók konkrét mozgalmával fenntartott állandó kapcsolatai révén lett az egész nemzet, egész Európa, az egész emberiség vezetőjévé.

Ebben az időben szakadt el Gramsci az iskolától. Vajon elszakadt-e a tanulmányaitól is? Semmi szín alatt! Elszakadásról akkor beszélhetnénk, ha azt hinnék, hogy Gramsci számára a tanulás valaha is különválhatott a cselekvéstől. A tanulás és az élet hatására ismerkedett

meg és lépett kapcsolatba azzal a társadalmi erővel, amely hivatva van megváltani és megújítani önmagával együtt az egész világot. A tanulás és az élet egyre szorosabbra fűzték ezt a kapcsolatot. Gramsci egész gondolkodó- és cselekvőképességét ennek az erőnek a szolgálatába állította.

Innen ered pártvezetői tevékenysége, amely egy ma elég távolinak tetsző pontból indult el, amely azonban tartalmazta és sejteni engedte fejlődésének összes későbbi szakaszait; viharos viszontagságokon át előbb a száműzetésig, majd a börtönig és a halálig.

Kétségtelen, hogy Gramsci hatalmas, gigászi feladatot tűzött maga elé. Kihívást intézett egy egész társadalomhoz; harcban állt egy olyan világgal, amelynek magvai a legkülönfélébb formákban terjedtek még annak az osztálynak a soraiban is, amelynek élére állt. Gondolják csak el: az akkori szocialisták fülében a marxizmusnak ez a megújított szemlélete, az országunk reális életét híven tükröző szemlélet úgy hangzott, mint egy visszhangtalan harang.

Ezzel magyarázom Antonio Gramsci életében, nem mondom, hogy az elbátortalanodásnak, de a bizonytalanságnak néhány pillanatát, amikor talán feltámadt benne a kétség, hogy haladéktalanul a harc útjára kell-e lépni, vagy előbb hosszas nevelőmunkára volna inkább szükség. Valójában mindannak, amit Hegeltől és Marxtól tanult, a veleje az volt, hogy nevelni csak munka közben lehet, hogy nevelni annyi, mint élni, hogy nevelni annyi, mint harcolni, hogy nevelni annyi, mint szenvedni a magunk választotta ügyért, hogy nevelni annyi, mint életünket adni ezért az ügyért.

Tudatában volt-e a gondolkodás és a cselekvés vonalán maga elé tűzött feladatok nagyságának? A „Levelek

a börtönből" igennel válaszolnak. Emlékszem az egyikre — nem tudom, megjelent-e eddig és teljes szövegével megjelent-e, amelyben a hosszú börtönévek után, tréfás hangnemben és keserű szarkazmussal egy különös, talán pozitivista tanítást vitat meg a sógornőjével, amelynek értelmében hét év alatt testünk valamennyi molekulája átalakul és megváltozik, s ekkor felteszi a kérdést, hogy vajon átalakulhat-e ő maga hét év alatt másvalakivé, és kijöhet-e talán még a börtönből is? De a dolgok nem így állnak. „Háborúba mentem — mondja —, harcolnom kell a végsőkig." Ebben rejlik életének, létének és tudatának egysége.

Van valami tragikus ebben az állásfoglalásban, amit a „Levelek" valamennyi olvasója észrevett. A munka és a harc, ez volt a sorsa, s ő már jó ideje, már egyetemi évei óta tudta — talán mert fizikai fogyatékossága miatt kénytelen volt erről mélyebben elgondolkodni —, hogy ezt nem lehet elválasztani a szenvedéstől.

Néhány napja megtaláltam egyik legutolsó levelét, amelyet nővérének írt az egyetemről. Azt hiszem, megszidhatták az otthoniak, ki tudja, miért; talán mert nem tette le az összes vizsgáját a rendtartás előírásai szerint. Elkeseredve válaszol, olyan szavakkal, amelyek a lelke mélyére világítanak.

„Most kaptam meg a leveledet. Nagy szomorúságot érzek. Mert úgy érzem, nem bíztok többé bennem... Azt hittem, jobban ismertek. De hagyjuk. Az én hibám, érzem; nem lett volna szabad ennyire elszakadnom az élettől. Néhány évig nem ebben a világban, egy kicsit az álmokban éltem. Engedtem egymás után elszakadni a szálakat, amelyek a világhoz és az emberekhez fűztek. Csak az agyamnak éltem, a szívemnek egyáltalán nem. Talán mert sokat szenvedtem az agyam miatt; a fejem-

ből sohasem múlt el a fájás, s végül már egyébre sem gondoltam, mint a fejemre. És ez nemcsak rátok vonatkozik, hanem az egész életemre... Mogorva lettem kívül-belül. Úgy éltem, mintha senki más nem létezne, én pedig vackomba bújt farkas volnék. De azért dolgoztam. Talán sokat is dolgoztam, többet, mint amennyi az erőmből tellenék. Dolgoztam, hogy megéljek, holott ahhoz, hogy éljek, pihennem és szórakoznom kellett volna. Két év alatt talán sohasem nevettem, aminthogy nem is sírtam. A fizikai gyengeséget munkával igyekeztem legyőzni, és még inkább meggyengültem. Legalább három éve nem múlt el egyetlen napom sem fejfájás nélkül, szédülés nélkül. De nem követtem el semmi rosszat senkivel szemben, kivéve önmagammal. Soha nem volt okom szemrehányást tenni magamnak. És nem tudom, hányan mondhatnák el az én helyzetemben ugyanezt."

Hasonló hangvétellel találkozunk a „Levelek a börtönből" soraiban. Ez az ember érezte, hogy adni kell valamit, nem önmagának, hanem a többieknek; érezte, mielőtt még börtönbe csukták volna, hogy munkában és harcban kell feláldozni életét.

Mi maradt volna belőle, úgy értem, milyen írásos munka, ha amikor letartóztatták — s nem kívánok kitérni letartóztatásának és börtönéletének részleteire, mert ismeretesek, és talán maga Gramsci sem venné szívesen, ha túlságosan sokat foglalkoznánk ezzel —, de gyakran felteszem magamnak ezt a kérdést: és ha azonnal végeznek vele? Megmaradtak volna újság- és folyóiratcikkei, valamint a délvidék kérdéséről szóló írása, amely csírájában tartalmazza az olasz történelem tanulmányozásának új irányát. Megmaradtak volna a tettei, és elvtársainak tudatában az emlékezete.

Talán szókratikus alakként maradt volna meg barátai visszaemlékezéseiben, akik írásba foglalják a napi szerkesztőségi munka után velük folytatott éjszakai beszélgetéseit. Különös játéka a sorsnak! A Különleges Törvényszék urai, akik azt a parancsot kapták, hogy kapcsolják ki vagy húsz évre ennek az agyvelőnek a működését, úgy vélték, a lehető legjobban hajtották végre a parancsot: börtönbe zárták, szemmel tartották, lehetetlenné tették az életét. De éppen a börtönből került napvilágra 2800 oldalnyi írás, figyelmes, aprólékos szellemi munka eredménye, egy minden szót mérlegelő és megfontoló tudós műve.

Azok az elvtársak, akik együtt voltak Gramscival a börtönben, emlékeznek rá, milyen keményen vitázott azokkal a bebörtönzöttekkel, akik hamis lekicsinylést színleltek a fogolynak egészsége megóvása érdekében követendő magatartásával szemben. Érezte, hogy nem szabad felhagynia az ellenállással, mert útja nem ért még a végéhez. A feladat, amelyre hivatva volt, részben még végrehajtásra várt.

Ez magyarázza a „Levelek" inkább drámai, mint patetikus hangvételét. Gramsci élni akar, dolgozni akar. Akarata teljes egészében erre a célra irányul. Arról azonban már megbizonyosodott — az kitűnik most felolvasott leveléből —, hogy az akarat egymagában nem elegendő az élethez, hogy az életből nem zárhatók ki az érzelmek. Volt már családja, élettársa, két fia, az egyiket nem is ismerte. A börtönben ez az új valóság elsiklik előle. De lázasan újra felkutatja. Folytatni akarja munkáját, az írást; nem kíván többé visszahúzódni az álmok mögé, ehhez azonban feltétlenül arra volna szüksége, hogy érintkezzék a valósággal, amely szinte szétfoszlik körülötte. Ezért tiltakozik oly elkeseredetten, amikor

lassan-lassan bebugyolálja a homály, ezért feszíti meg az erejét, hogy konkrétan maga elé képzelje a börtönfalakon túli világot, feleségét, fiacskáinak arcát és hangját. A fájdalom kiáltása ez, s egy szellemi fényre szomjas elme állhatatosságának tűnik fel.

Azt hiszem, nincs az emberi történelemben tragikusabb példája az emberi képességek és a brutális végzetszerűség közötti görcsös küzdelemnek; a harcnak, amelyet a továbbra is dolgozni, küzdeni, megismerni vágyó ember vív az erőszakos hatalommal, amely lassanként elemészti.

Amikor Gramsci börtönéletére gondolok, s azt látom, hogy mindenek ellenére egymásután látnak napvilágot ezekben az iszonyatos években keletkezett írásai, elsősorban mélységes hálát érzek iránta. Utolsó pillanatáig értünk élt, valamennyiünkért; élni akart, hogy hozzásegítsen bennünket sorsunk következetesebb, mélyebb és egységesebb szemléletéhez. Nemcsak a mi pártunkért élt, nem is csupán azokért a munkásokért és értelmiségiekért, akik követik őt, hanem minden olaszért, egész hazánkért.

Történelemfelfogásunk új utakra tér, társadalmunk szerkezetének és fejlődésének vizsgálata új tartalommal telik meg, mihelyt az általa kimunkált elvek és kánonok egynémelyike közkeletűvé lesz az értelmiségiek és az olasz nép körében. Új lendület fogja lelkesíteni országunk egész életét, mihelyt a gondolkodás és a tett embereinek mind nagyobb csoportjai küzdik majd le elszakadásukat a néptől, tehát a nemzeti élet valóságától, s az utóbbinak sikerül új egységbe kovácsolódnia.

Amikor 1937. április 27-én 4 óra 10 perckor meghalt, alig egy óra múlva megjött már a parancs, hogy szállítsák el, tüntessék el, mintha ez a szerencsétlen test útjá-

ban állt volna a rendszernek, amely oly erősnek mondta magát. S miután, nem tudom melyik hatóság közbelépésére, megtagadták az engedélyt, hogy a köztemetőben földelhessék el, külön helyet kellett keresni, el kellett égetni a testét, s a véletlen úgy akarta, hogy maradványai Shelley mellett nyugodjanak, a római Angol Temetőben, azon a helyen, amely a legkiválóbb szellemeket ihlette halhatatlan énekekre.

Gyülekezzünk gondolatban az urna köré. Térjünk vissza érzéseinkkel, s ha tudunk, elhatározásunkkal is, életének példájához. Legyen büszke rá a torinói egyetem, hogy Gramsci a növendéke volt; hogy nagy részben itt alakult ki szellemi alkata, innen indult munkássága. Legyenek rá büszkék egész Olaszország élenjáró munkásai és értelmiségiei, hogy pártjuk alapítója a mai Olaszország egyik legkiválóbb elméje volt.

Vigyük előbbre a magunk munkájával, ki-ki erejéhez mérten azt a művet, amelynek ő több volt, mint puszta kezdeményezője. Azokban a pillanatokban, amikor — csakúgy, mint 1914-ben és 1915-ben — új viharfelhők sűrűsödnek láthatárunkon, vezessen bennünket ennek a nagy szellemnek az emléke, aki viharban élt, de a viharban is megszólaltatta a gondolkodó higgadt hangját, felmutatta a gyakorlati ember törhetetlen akaratának magasrendű példáját.

A nyom, amelyet maga után hagyott, egyike a legmélyebbeknek; a mag, amelyet elvetett, már gyümölcsöket termett. Bennünket illet, hogy ebből a magból még többet arassunk, valamennyiünk érdekében, minden olasz munkás és értelmiségi, egész hazánk érdekében.

ANTONIO BANFI

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS JELENTŐSÉGE*

...Machiavelli elismeri, hogy volt világ, ahol a káoszt megfékezték, ez pedig a római világ volt; s míg a történelem tényezőjét egyfelől az emberi természet alkotja a maga változatosságában, sokszínűségében, a szenvedélyek, érzelmek, kívánságok összességével, másfelől, ha a történelemnek értelmet és jelentést óhajtunk adni, azt a jelenkori eseményekből kell ugyan kiszűrnünk, de a római történelem fényében kell megvizsgálnunk, a római történelemtől kapott útmutatások szerint. Amit Machiavelli tanít, az nem más, mint az esetlegesség értelmezése a maga lehetséges megszervezésének fényében, ugyanazoknak az elveknek az alapján, amelyek a római birodalom történetét szervezték meg. Machiavelli mellett azonban, alig néhány év távolában, méghozzá ugyanannak a hazának a fiaként, ott élt Guicciardini, ő pedig arra figyelmeztette Machiavellit és barátait, hogy a „különös" akaratával és érdekével szemben nincs mit tennünk, hogy a történelem mindenképpen egyediség, esetlegesség, egyéni szenvedélyek játéka, s az ügyesség, az értelem, a fortély, a józan ész elvezetgetheti ugyan az emberi természetnek ezt az eleven káoszát, de esetleges jellegétől nem szabadíthatja meg; és Guicciardini ragaszkodik ehhez a gondolathoz. Miért ragasz-

* 1956 áprilisában, Milánóban, a Kultúra Házában. A hangfelvételről (amelyet itt szó szerint adunk közre) hiányzik a szöveg első néhány sora.

kodik hozzá? Mert abban az időben, amikor Guicciardini ír, az olasz polgárság radikális válságának vagyunk tanúi; ez az az olasz polgárság, amely a XIV. században a különös és az egyes érvényességét sugallta a történelemben; az a polgárság, amely a XV. században és a XVI. század elején a római történelemtől kölcsönzött egyetemes kategóriákkal igyekezett értelmezni a történelem esetlegességét, majd Guicciardinival arra a felismerésre jutott, hogy a történelemben nincs egyetemesség. S a történésznek azért lehetetlen egységes értelmező szemléletet kialakítania, mert Itália képtelen pótolni egy új jogi szervezet hiányát, megteremteni a modern államot. A történelmi tény, esemény, véletlen kisiklik a történész kezéből, elillan előle, anélkül, hogy szintézist és egységet nyerhetne tőle. És mivé lesz így a történelem Itáliában? Vagy a történész stílusigényeit foglalkoztató retorikus, elegáns, irodalmi történelemmé, vagy magasztaló udvari történelemmé — mint a XVI. század utolsó toszkán történetíróinak esetében —, vagy erudíciós történelemmé; az utóbbi pedig menekülés a múltba, szökés az időszerű történelmi valóság elől, visszatérés a múlthoz és elrejtőzés benne. A történelmi tudat Európában azokhoz a népekhez szegődik, amelyek kezükbe veszik az új polgári élet irányítását, azokhoz a népekhez, amelyeknél az európai gazdaság új típusa, a modern államok új szervezete az európai burzsoáziát valóban egy új civilizációs mozgalom élére állítja. Ez a mozgalom a tudományos tudást követi, lehetőséget lát az előrehaladásra, s egy előtte álló, egységes és progresszív vonalnak fogja fel a történelmet. Ebből a nézőpontból azonban (rohamosan közeledünk a felvilágosodás korához) a történelem az emberi természet terméke; de immár — ügyeljünk rá — nem a Machia-

velli-féle természeté, azaz egy erőszakos, szenvedélyes ösztönszerű természeté, hanem az ember ésszerű természetéé, amely a felvilágosítók szerint átlelkesíti a gazdasági és jogi életet, az erkölcsi, vallási, esztétikai, szellemi életet. Természeten itt azt értik, ami az emberben egyetemes, amiben minden ember részesül, úgyhogy a történelem végeredményben az emberi egyetemesség elismerése, amely időbeli folyamatában arra törekszik, hogy felismerje önmagát, meghódítsa az alkalmas eszközöket és intézményeket ennek az egyetemességnek és abszolút teljességnek a megvalósítására. Éppen ezért Voltaire-t már nem a tények érdeklik, hanem az erkölcsök: mert az erkölcsökben fejeződik ki az ember totalitása, és nem az egységes emberé, hanem az embereké mint közösségé. Arra a kérdésre pedig, hogy mi a történelem jelentősége, a válasz így hangzik: bármilyen hibákat kövessen is el az emberiség, bármilyen előítéletei és baklövései legyenek is, történelme mindig ilyen, mégis történelmi haladást jelöl, és elsősorban az a tény jellemzi, hogy nyitva áll előtte az emberiség jövője, amelyben megvalósul majd az az általános *humanitás*, amelyet a reneszánsz támasztott fel a múltból, s amelyről a felvilágosodás úgy vélekedett, hogy saját erejéből konkrét formában megvalósíthatja.

Önök emlékeznek rá, milyen „nagyszerű és haladó időkről" álmodoztak ennek a kornak az emberei, és ezt többé-kevésbé a felvilágosodás minden írója hangsúlyozza; akár úgy, hogy a történelemnek szinte isteni magatartását emeli ki, akár pedig úgy, hogy az ember harcát emeli ki, aki igyekszik a történelmet ebbe az irányba terelni — hiszen a történelem végeredményben, ha egységnek fogható fel, úgy kétségkívül az emberi haladás története. Nos, Önök tudják, hogy ez a tudat

hatja át a forradalmi Cahiers-t, ez ébreszti rá a felvilágosult elméket a francia forradalomra, és ebből meríti a francia burzsoázia azt a jogát, hogy újjá alkossa, ezeknek az elveknek megfelelően újjá teremtse a történelmet.

Benedetto Croce mondta, hogy ha általános történelmet csinálunk, általános elvek és eszmék szerint, csak az időnket fecséreljük. Az a baj, hogy a népek csinálták a történelmet, a történészek nem (vagy legalábbis nem mindegyikük), de akarva-akaratlanul részesei vagyunk ugyanazon történelem egységes szemléletének. Vagyis mindannyian — ha akartuk, ha nem — válaszoltunk arra a kérdésre, hogy „mi dolgunk a világon?", „mi dolgom az emberek között?" És jól jegyezzük meg, hogy aki nem válaszolt, az is válaszolt; mert ahelyett, hogy elismerte volna ezt az egységet, arra a megállapításra jutott, hogy nem tudja, mi dolga az emberek között; s hogy az egységes történelem vagy a véletlen játéka, vagy a többieket mozgathatja a véletlenen keresztül, vagy egy múltból fennmaradt hagyomány játéka, vagy a többieket mozgathatja a múlt hagyományában, arra kényszerítve őket, hogy megmaradjanak ezen a hagyományon belül, még ha ez káros is rájuk nézve. Az emberek életét mindig valamilyen általános történelemfelfogás uralja. Jól ismerjük a francia forradalom lefolyását, a thermidori megtorpanást és a kiábrándult gondolkodás keletkezését. A történelemfelfogás is megérzi ezt az alapvető kiábrándulást. Van egyfelől — hogy is mondjuk? — egy reakciós történelemfelfogásunk, azaz a történelmet a hagyományból és a múltból származó javak elfecsérlésének látjuk: „az új nép és a hirtelen meggazdagodás" itt is feltétlenül negatív elemként jelentkezik. A történelmet pedig csupán a múlt vissz-

fénye világítja meg, a múlté, amelynek — ha képes rá — fáradságosan újra meg újra utat kell törnie magának; hacsak az értelmes reakciós észre nem veszi, hogy a múlt nem éledhet fel többé, s ezért elkülönülő szellemmel és minden magyarázat nélkül figyeli az események folyását. Másfelől viszont olyan jelenség zajlik le, amely fölöttébb érdekes a történelmi tudat számára általában; ez pedig romantika néven ismeretes. Franciaországban társadalmi és politikai forradalom játszódik le. Nos, ez a forradalom, mihelyt a Rajna partjaihoz ér, nem társadalmi és politikai többé, hanem a szellemek forradalmává válik, szellemi térre kanyarodik. Miért? Mert nincs talaja. Mert nincs francia típusú német burzsoázia. A német álburzsoázia továbbra is hűbéri jellegű kiváltságokhoz kötődik, a szabad városok éppen a hűbéri kiváltságokból élnek, magán a hűbériségen belül. A céhek csakis ezekből a jellegzetes kiváltságokból tartják fenn magukat; a német burzsoázia egyáltalán nem vezeti önállóan az emberi haladást, egyáltalán nincs függetlensége. Akkor hát ki hajtsa végre a forradalmat? A német értelmiségiek: lelkészek vagy iskolamesterek fiai, vagy akár értelmiségi nagykereskedők fiai, mint Goethe. Ez a forradalom pedig nem társadalmi forradalom többé, hanem harc az erkölcs, a hagyomány ellen, *Sturm und Drang*, amely később, a klaszszicizmus által helyesbítve „romantikává", a kultúra összes alkotóelemeinek megmozgatásává lesz. Hogyan jelenik meg egy efféle felfogás szemléletében a történelem? Már nem egységes vonalként, hanem változó és bonyolult vonalként, olyasmiként, amit Herder népszellemnek nevez el. Nem az egységes haladás törvénye, hanem inkább a népek egyéni helyzetéé, amelyben azután lecsiszolódik, visszafénylik a népekhez tartozó

egyes emberek egyéni helyzete. A történelem az emberiség tükre, az a végtelen változatosság, amelyben az emberiség nem a sorsát olvassa, hanem a maga bonyolult és változatos valóságát. S midőn Lessing megfogalmazza a három korszakról szóló elméletét — az egyik az eretnek zsidó fegyelem nevelésében részesül, a másikat a keresztény *charitas* irányítja, a harmadik semmiféle törvényt nem kap kívülről, mert lényegében véve maga szab törvényt magának —, előrelátja, mint legfelső fokot, azt, amit nem mer még a történelem valóságának nevezni, de végső foknak, végső határnak tekinti. Ez zárja le ezt a bonyolult eszmei fejlődést, ezt a történelemszeretetet, amely Spinoza *amor vitae*-jének megfelelője (s a hasonlat nem nélkülözi a konkrétságot, hiszen a nagy romantikus történetírók végeredményben Spinoza hívei). A történelem szeretete éppen a Spinozaféle *amor vitae* megfelelője, mert a történelem az igazi emberiség; nem pedig az az emberiség, amelyikről a szent parancsok vagy a kódexek szövegében olvasunk, vagy a szokás-szentesítette elvekből szerzünk tudomást; mindez absztrakció — mondják a romantikusok. Az emberiség igazi valósága a történelemben rejlik, mert a történelem tételezi és oldja fel mindezeket az objektív formákat, és halad át rajtuk szüntelenül. Ezzel az állásfoglalással már a hegeli gondolat küszöbén vagyunk. A hegeli historizmus küszöbén vagyunk, amely — ügyeljünk rá — nem reflektált gondolat, nem a szellem elvont jelenléte a történelemben, hanem szerelemmel teljes behatolás magába a történelembe. A hegeli gondolat úgy veti magát a történelemre, mint a szerelmesére a szerető; nem élhetnek egymás nélkül. A történelem Hegel szemében eszmétől lüktet, az eszme azonban nem él másképp, mint magában a történelem-

ben. Ez a hegeli gondolat valóban termékenyítő nagysága a történelem területén. S az az elv, amelyre utaltam, s amely az újkor kezdetén a történelmi esetlegesség pozitív értékelése volt, itt feltétlen filozófiai elvvé válik. Nincs többé az eseményen kívülálló eszme, csak az eseményen belüli eszme létezik; nincs többé az emberek történelmén kívülálló Isten, hanem az emberek történelme testesíti meg mindazt, amit Istenről elmondhatunk. Ez a történelem Hegelt jellemző pozitív értékelése.

Mi az mégis, ami még mindig teológiai jellegű? Az, hogy az emberek történelme Isten nevét viseli, hogy az események alakulását eszmének hívják, más szóval, hogy a történelem alakulását Hegel úgy fogja fel, mint az örök eszme megvalósulását és elérkezését önmaga tudatáig. Az emberek történelmében pedig — mondhatnám — a megvalósuló isteni tudat folyamatát látja. Így aztán az imádott történelmet szeretője oly erősen öleli át, hogy elfúl a lélegzete; s a történelem, amelyet Hegel az istenség abszolút valóságává avatott, éppen isteni volta miatt nem válhat önmagává és nem léphet ki a maga konkrét és valóságos emberségébe. Ezért kell saját emberségének elismertetésére addig várnia, míg el nem jön az óra, amikor egyrészt Hegel jelenti ki, hogy nem igazodik el többé benne (halála előtt egy évvel mondja ezt), hogy a keletkezőben levő új világ nem a filozófia világa, másrészt Goethe tesz olyan kijelentést, hogy a keletkezőben levő új világ már nem a költészet világa. Az 1830-as forradalom órája ez: a polgári forradalom feléledése, de immár a bankárok forradalmáé, amely nem fél többé az esetleges bitorlástól, s a dolgokat — mint Hegel mondja — leszűkíti és lealacsonyítja; apró érdekekre vagy viszonyokra csökkenti, de a tör-

ténelem éppen ezen a módon kezd ismét emberivé válni; elvesztette — mondjuk így — az isteni dicsfényt, de kezd ismét önmagává lenni. Ennek az újra emberivé alakuló történelemnek a tudata még illuminista tudat, amely a pozitivizmus íróinál bukkan fel, Auguste Comte-nál például, majd az összes többi pozitivistánál. Vagyis a burzsoázia újjászületése az ipari forradalommal, azok az új egyetemes lehetőségek, amelyeket ez a gazdasági-társadalmi helyzet képvisel, új történelemszemléletet sugallnak, amely ismét a felvilágosodáskori szemlélet, a történelmet haladásnak észlelő szemlélet típusaként jelentkezik, és ennek tónusát ölti magára.

De hát mi is történt tulajdonképpen? Miért nem vagyunk már pozitivisták? Miért vetette el a burzsoá tudat szinte utálkozva és undorodva a pozitivizmust? Valójában azért, mert nem volt többé az a haladó és élcsapat-jellegű osztály, amelyet a pozitivizmus lényegében véve posztulált, s voltaképpen megpillantotta a pozitivizmusban saját korlátait és fogyatékosságait, s ha szabad így mondanunk, a menekülést választotta. Amikor a századforduló körül a kapitalizmus polgári fejlődése az imperializmus formáiba torkollik, és összeomlanak a hagyományos értékek, amelyeket a burzsoá tudat a felvilágosodásból hozott magával, az osztály pedig szembekerül a valóban új társadalmi valóság látványával, intellektuális tudata megintcsak a romantikus meneküléshez folyamodik; és előttünk áll a század elején kezdődő, majd továbbfejlődő új romantika. Változatos és különféle formákban bontakozik ki. Például önök valamennyien tudják, hogy a művészetben mind a szürrealizmus, mind a formalizmus a menekülésnek lényegében véve romantikus formája; s hogy jellegzetesen romantikusok a filozófiai menekülésnek azok a

formái, amelyek a spiritualizmus, irracionalizmus, idealizmus stb. nevet viselik, és elszöknek a reális valóság melletti elkötelezettség tudatától. Ugyanez a helyzet a történelmi tudattal is. Valójában egyfelől azzal az újromantikus kísérlettel találkozunk, hogy a történelmet a maga végtelen esetlegességében értelmezzék, mint egy sor — mondhatnám — természeti indítás eredőjét, mely az emberekre kényszeríti magát, az emberek pedig nem tehetnek mást, mint hogy elfogadják ezt a számukra kijelölt végzetet. Spengler elmélete például: a történelem különböző, egymással összemérhetetlen és egymáshoz nem viszonyítható civilizációk története, és mindegyiküknek megvan a maga meghatározott sorsa. Vagy az a felfogás, hogy a történelem az ember életére és gondolkodására ható, meghatározott fizikai körülmények reflexe, ezek tehát teljes egészében meghatározzák az emberiség némely szektorát; vagyis az emberi történelem széthullottságának gondolata, amelynek legjellegzetesebb és legkegyetlenebb megnyilvánulása, azt hiszem, éppen a történelem fajelméleti felfogása. Ez a felfogás alapjában véve a nagy romantikus előzményekre hivatkozik. De éppen a történelemnek ez a feltétlen irracionalitása, az erősebb jogának leszögezése, az egyetemes emberiség felvilágosodáskori hagyományának tagadása és megvetése jellemzi a legélesebben annak a történelmi tudatnak az elutasítását, amely valóban az új társadalom haladó tudata.

A burzsoá történelmi tudatnak egyéb eszköze is van ahhoz, hogy ettől az elkötelezettségtől elszökjék, s az a véleményem, hogy ezt az eszközt az olasz idealizmus eszelte ki. A történelmi menekülés jellegzetes eszköze ez. A történelmi tényekkel szemtől szemben állunk: a történelmi tények valamennyiünk számára a legkomo-

lyabb dolgok; mert van ugyan öröm és bánat, van gazdagság és nyomor, van igazság és igazságtalanság stb., ez a mérce azonban empirikus. Az idealista filozófia más mércét ajánl. Az abszolút szellem mércéjét, a szellemét, amelyben „csak földi példakép minden mulandó, itt lesz a csonka ép s megbámulandó"*, amint Goethe mondta. Ám az új idealisták egyszerűen azt mondták a történelemről, hogy az abszolút szellem aktusa, és ebből a szempontból úgy tekintendő, mint aminek önmagában véve abszolút értéke van. Ezért szemlélik mosolyogva felvilágosodáskori elődeiket, akik azt hitték, újjáalkotják a világot. A világot nem alkotják újjá, mindig ő maga alkotja meg magát, mi pedig csupán részesei vagyunk, amelyet az abszolút szellem — hogy is mondjuk — beleszámított saját teremtésébe és folyamatába. Mi az emberiség legmagasabb funkciója ebben a folyamatban? Tulajdonképpen az, hogy hasonuljon az abszolút szellemhez, azonosuljon vele, elérje a szellem zavartalan nyugalmát és felsőbbségét. Vagyis — más szóval — „a szabadság vallása". És ez micsoda? A közömbösség vallása; élménye és képessége annak, hogy olyan nézőpontba helyezkedjünk, ahol nem érint már bennünket az, ami emberi, nem érint már bennünket az, ami történeti, s így semmi más nem lényeges, mint a közömbösség (a szabadság) álláspontja, és semmi más nem fontos, mint ennek megvalósulása: *pereat mundus fiat libertas*. Mindezt ezernyi alkalommal, csevegésekben is hallottuk; s mindez természetesen lemondás a történelembe való közvetlen beavatkozásról. Azt hiszem, ha volna időnk megvizsgálni azokat a gyakorlati, konkrét eredményeket a cselekvésben, amelyek ezek-

* *Goethe:* Faust. II. rész. (Kálnoky László ford.)

nek az eszméknek felelnek meg, arra a következtetésre jutnánk, hogy amint ezek az eszmék a meneküléssel és a lemondással egyértelműek az általános történelmi tudat terén, úgy a konkrét történelmi cselekvés terén is menekülést és lemondást jelentenek. Nos, itt a hegelitől meglehetősen eltérő, különös historizmussal állunk szemben, eltérővel azért, mert — ismétlem — a hegeli eszmék és a történelem násza viharos volt, tehát a történelem dialektikus volt, harc volt és konfliktus, s Hegel semmit sem akart elfelejteni a történelem tragikumából. Itt azonban nincs többé viharos nász, itt közmegegyezéssel és papi áldással megkötött jó házasságról van szó, amelyben a történelem és az eszme között teljes az összhang, és nincs más dolgunk, mint mindent a maga útjára engedni. Ez a historizmus belenyugvás a nyers ténybe. Ez annyira igaz, hogy amikor az összhangot megzavarja valami, mert akad egy különösen bántó történelmi tény, akkor a moralizálásba menekülnek; s így létrejön az az ellentmondás, hogy a historizmus egy bizonyos ponton történelmi moralizálásba csap át. Más szóval, ingadoznak egyfelől a tény mint tény és az események mint események egymásutánja, másfelől egy egyetemes, abszolút elv között, amelyről nem tudni miért, hogyan és honnan került elő; a teológus tanította ugyan, a filozófus azonban az égvilágon sehová sem tudja ezeket az abszolút értékeket elhelyezni. És mégis elhelyezi őket valahová, és szeretné, ha valami módon érvényesülnének. Ez az efféle historizmus ellentmondása, és — hadd mondjam ki — nevelő képességének hiánya. Mert egyrészt olyan magatartás (mindannyian éppen az emberek közhelyszerű kijelentéseiben ismertük meg), amelynek alapján ezt szokták mondani: „milyen ostobák, akik változtatni akar-

nak a világ dolgain; de a tényeknek igazuk van, a tények jelentik az igazi szellemi igazságot, a szellem nem a tények felett levő valami; a tényeket, a maiakat, el kell fogadnunk"; és ebben rejlik az efféle historizmus konzervatív jellege. Másrészt fellázadnak a tény ellen, ha a tény erősen szurkálja őket; ebben az esetben valamilyen erkölcsi elvhez folyamodnak, és alibit gyártanak, ez pedig, azt hiszem, alapvető neveletlenség az emberek, különösen a fiatalok részéről. Arra gondolok tudniillik, hogy egyrészt olyannak fogadják el a valóságot, amilyen, másrészt, ha a valóság kellemetlen, egyetemes elvekhez, eszmei értékekhez folyamodnak, anélkül, hogy valaha is meggondolnák, hogy a történelem igazi folyamata éppen a tényeknek és értékeknek, a valóságnak és az elveknek ez az összefonódási folyamata. Hogy megértsék az efféle historizmust — nevezzük üresnek —, amely csupán a széplelkek eszméivel táplálkozik, kérem, olvassák el újra Benedetto Croce említett történeti munkáinak oldalait, és meglátják, hogyan tér át a szerző a tény érvényességének megállapításáról bizonyos kierőszakolt eszmei-erkölcsi elvekre mint magának a ténynek a szabályaira és normáira; ebből aztán kikerekedik ugyan valami, ami kétségtelen bizonyítékául szolgál az író széplelkének és fellelkesítheti az olvasót, de csak azzal a gyanús lelkesedéssel töltheti el, amit a bűnös érez, ha az orgonaszó hallatára meghatódik, és úgy véli, bűnei szertefoszlottak, és nem gondol rájuk többet. Nos, a moralizálásnak az a hibája, hogy ha egybeolvad a historizmussal, éppen azt az ösztönző erőt öli meg, amely arra indíthatná, hogy szűnjék meg moralizálásnak lenni, azt az erőt, amely visszavezethetné az embereket a történelmi valóság tudatához. Ne feledjük, hogy az efféle állásfoglalás egy bizonyos szociolo-

gizmus ugyanilyen elvont álláspontjának felel meg. Ezek ikertestvérek; akarom mondani: az egyik a történelem menetét, a másik a társadalmi struktúrát fosztja meg minden jelentőségétől és minden emberi értékétől, s merőben elvont viszonyok mércéjét alkalmazza rá. Az egyik szétzúzza az ember személyiségét a történelemben, mivel arra törekszik, hogy egységes tudata legyen a történelmi folyamatról, s így beilleszthesse ezt saját cselekvésébe; a másik szétzúzza a társadalmi struktúra történelmi konkrétságát, és teljesen elvontan felfogott, úgynevezett szociológiai törvények elvont rendszerét állítja a helyébe. Egyáltalán nem akarom szapulni a szociológiát és a szociológiai kutatásokat; egy elvontságra hajlamos szociológiai álláspontról beszélek itt, mint lényegileg elvont historizmusról, amely megfosztja tartalmától a konkrét valóságot, megfosztja tartalmától a történelmet, megfosztja tartalmától mindennapos valóságunkat, megfosztja tartalmától e valóság kialakulásának folyamatát.

Azt hiszem, mindennek a netovábbja egy uralkodó osztály részéről, ha lemond arról, hogy egyetlen méternyi jövőt is lásson maga előtt; úgy vélem, inkább abszolút, mint tényleges lemondás ez, ha nem csupán a belső struktúráját nem ítélik meg a valóságnak, amelyben élünk, hanem az előttünk levő távlatokat sem; s nem egyénileg nem ítélik meg őket, hanem az emberiség történelmi tudataként. Az emberi és történelmi valóság konkrétan egységes felfogásáról való lemondás összhangban van azzal, hogy a burzsoá tudat az utóbbi időkben a természetről is lemondott. A burzsoá tudat azonban egy olyan emberiség tudataként született, amely harcban állt a vele szembenálló természet technikai meghódításáért. Akkor, amikor Kopernikusz fel-

vázolta az új világot, és Galilei a maga részéről úgy látta, hogy az ember előre meghatározott cél és sors nélkül sodródott a világba, hogy csupán két fegyverrel harcoljon: értelmével és munkájával; harcoljon a természet ellen, hogy felépítse az emberek világát. Az emberi világnak ez a felépítése élt Galilei és Kopernikusz tudatában. Ez volt a történelem, a potizív történelem mint az emberek világának a felépítése.

Nos, mihelyt lemondanak az emberi valóság konkrét és egységes szemléletéről, lemondanak a természeti valóság konkrét szemléletéről is: a természetfelfogás terén felváltja ezt a konvencionalizmus, a természeti ténynek mint merőben elvont, valótlan ténynek a felfogása; felváltja a konvencionális törvények rendszerévé, sőt, a konvencionális nyelvvé lett természet, ami által elvész a természetbe helyezett, a természettel harcoló, a természetet teremtő ember eleven, integrális gondolata. Nem vették észre például, hogy az utóbbi ötven évben többé-kevésbé eltűnt az ember történelmi tudatából az előtörténet? Miért? Mert az emberek már frakkban és kemény gallérral óhajtották látni magukat, vagyis az emberiség már kialakult és teljes emberiségnek kívánta magát látni és felfogni. Az emberiség önteremtésének hosszú és fáradságos történetéből, amely apáinkat lelkesítette, amely reménnyel töltötte el őket, amely elébük vetítette a jövőt — „mi jutott néked ebből?, hogy a halálról is leszaggasd a fátylat...": mi maradt ebből máig? Ma árnytudományunk van, ma sápadt színű, ostoba, üres és hiábavaló fantáziánk van lehetséges jövőnkre vonatkozólag. A természet emberi meghódításának tudatát, az ember-irányította történelemnek mint a természetben felépülő emberi világ lehetőségének tudatát immár ötven esztendeje szegre akasztották.

Ez, azt hiszem, a burzsoá tudat legjellegzetesebb és abszolút hanyatlását jelzi, vagyis ez a tudat odáig jutott, hogy alapvetően megtagadja saját lényegi elemeit, lemond arról, hogy az emberiséget egységes tudattal állítsa saját történelme elé. Ez az oka az eltévelyedésnek, amelyet kultúránkban észlelünk; azt kérdezik tőlünk: „mi lesz ennek a vége?" És természetesen megszólal a jól ismert pesszimista is: „ugyan, az emberek mindmáig Ádám bűnét nyögik, és csak a rosszra képesek". De hát mi értelme van az efféle pesszimizmusnak, amelyet egyfajta illuzórikus szellemesség és humor takar, s amely — mondhatnánk — úgy maradt meg a kultúra jó részében, mint a majdani történelmi fejlődés megítélésének alapvető eleme? S ha önök ma megkérdezik a művelt, normális emberektől, hogy miképpen látják a történelmet, a legtöbben fölöttébb értelmesnek gondolják majd magukat, ha azt mondják, hogy nem lehet jóslásokba bocsátkozni, mintha nem jóslás volna egész életünk, mintha nem megjósolt cselekvés volna egész cselekvésünk; mi azonban reggelenként egy jóslatszerű programmal ébredünk, és esténként egy másmilyen programmal fekszünk le; és minden embercsoportnak konkrét programmal kell rendelkeznie, mindenkinek történelmi tudattal kell rendelkeznie a szó egységes értelmében. Azt hallom, hogy az egységes történelmi tudat megzavarja a hivatásos történetíró csendes és könnyed anatómusi munkáját. Nem érdekel. Nem árt, ha a hivatásos történetírót megzavarja néha ez a hivatkozás az egyetemes történelmi tudatra: hadd vegye észre, hogy rekonstrukciós aprómunkája nem egy termeszcsoport útjának rekonstrukciója, hanem az emberek történelmének egy darabjáé, akik formálni akarják a történelmet, mégpedig életük minden pillanatában, s azért

állítják maguk elé az egyetemességnek ezt a problémáját, hogy rátaláljanak saját építésük útjára. Ezt akarják; valaha abban vélték megtalálni ezt az utat, hogy egy eszmény nevében megtagadták a történelmi véletlent — innen eredt eszmény és történelem szétválasztásának görög botránya —, az újkori történelem viszont teljes egészében azt tanítja, hogy a történelem értelmét csak a történelemben, csak a történelem méhében találhatjuk meg, csak abban a tudatban, amely a történelmi különösség méhében csírázik ki, ez a különösség azonban létrehozza a történelmi kategóriák egyetemességét: vagyis ott jön létre, ahol a történelem kovakőre üt, s ebből nem puszta por csap ki, hanem felszikrázik a fény, a hő, a láng. Mihelyt a történelem elérkezik addig a dialektikus pontig, ahol egy-egy történelmi különösség valóban elvállalja azt a feladatot, hogy az egész emberiség történelmének levésévé legyen, és ezt a feladatot alapos okkal vállalja el, abban a pillanatban megnyílik az út egy új egyetemes történelmi tudat előtt. Ebben rejlik a történelmi materializmus jelentősége.

A történelmi materializmusnak nem az a jelentősége, hogy egy történelmi doktrína a történelem többi elméletei mellett. Nem az, hogy a történelem elmélete vagy a történelem filozófiája a történelem egyéb filozófiái mellett, mert a történelemfilozófiák az eszmény és az eszme síkján mozognak. A történelmi materializmus a történelmi valóságnak olyan tudata, amely a történelmi valóság jellegénél fogva az emberiség útjának egyetemes tudatává lesz. Ez a történelmi materializmus — jogosan vagy jogtalanul, ha tetszik, ha nem. A történelmi materializmus — ismétlem — nem a számos történelemfilozófia egyike; és mi következik ebből? Az, hogy amint a történelemben keletkezik, éppúgy a történelem

számára keletkezik, nem közömbös azzal a ténnyel szemben, hogy a történelem megvalósul-e vagy sem. Hányszor tapasztalhattuk, hogy a történelemfilozófus, íróasztalánál ülve, elégedetten így szól önmagához: „Megtaláltam a helyes utat, amelyen az embereknek haladniok kell". Azután kilép a házából, látja, hogy az emberek egészen másfelé mennek, és ezt mondja: „Ostobák az emberek — a helyes utat én mutattam meg".

Nos, a történelmi materializmus nem erre az álláspontra helyezkedik, sohasem nevezi ostobáknak az embereket, sohasem beszél arról, hogy az emberek hibáztak egy helyes eszmével szemben, hanem szakadatlanul világít vagy világítani akar az embereknek, hogy új mindennapos irányokat hódítsanak meg a konkrét harcban, hogy megszerezzék a történelmi folyamat egységének tudatát, amely magában a történelmi folyamatban születik és fejlődik. Ebből adódik a történelmi materializmus gyakorlati, nem pusztán elméleti jellege. Nem egy elvont igazság elméletéről van szó, hanem a cselekvés elméletéről; s nem olyan elméletről, amely megelőzi vagy követi a cselekvést, hanem a cselekvés tanáról, amely magában a cselekvésben rejlik; úgyhogy el sem képzelhetünk történelmi materialistának mást, mint aki történelmi materialista módjára cselekszik. Ez a történelmi materializmus nagy, döntő újdonsága. Ehhez végezetül még valamit hozzá kell fűznünk, azután, ha isten is így akarja, befejezzük. Hozzá kell még fűznünk a következőt: hogy nem csupán a filozófusok elmélete, és ez a legfurcsább, a legbonyolultabb dolog. Olyan tudat, amely arra törekszik, hogy tudatává legyen mindazoknak, akik az emberiség egységes felépítésén fáradoznak. Így lesz olyan igazsággá, amelynek megvannak ugyan az általános formulái, ezeknek az általános for-

muláknak azonban jóval kisebb a horderejük, mint azoknak a konkrét és hatékony formuláknak, amelyek a cselekvés, az élet jelszavaivá lesznek, minden reagáló akarat vagy akaratcsoport számára. Fontos jelenség ez, mondhatnám, az e téren megnyilvánuló egész kulturális struktúra igazi átalakítása. Végeredményben a görög időktől kezdve úgy tűnt, hogy a kultúra azoknak a reális elveknek a rendszere kíván lenni, amelyek az ember történelmi valóságának útját diktálják. Mi történik? Az történik, hogy a történelmi út, amelyet az ember befut — éppen mert az ember ilyennek ismeri fel magát, azaz egyetemes embernek ismeri fel magát, nem pedig különállónak és megkülönböztetettnek — megszerzi egyetemességének tudatát, és minden egyes cselekvésben filozófiává lesz.

A filozófia valóban leszállt az égből a földre, nem elvont eszme többé, valóban és konkrétan cselekvő elvvé vált. Lényegében véve ezt akartam elmondani, bevezetőjéül annak a rövid vázlatnak, amelyet holnap délután próbálok majd megrajzolni *a történelmi materializmus szerkezetéről.* Amikor ilyen riasztó gyorsasággal futottam át évszázadokat a rajz szükségszerű elnagyolásával, hiszen másképp sohasem érnénk a végére, egyvalamire igyekeztem gondot fordítani: arra, hogy meggyőzően bebizonyítsam önöknek: a történelmi materializmus azért jött létre, hogy újra egységes tudatot adjon a történelmi tudatnak, de nem X, Y, vagy Z akaratából jött létre, hanem azért, mert valóban űr volt az emberiség történelmében. Attól a pillanattól kezdve, hogy az uralkodó osztály elvesztette a vezetés irányának tudatát, a kérdés így vetődött fel: milyen helyet foglal majd el az emberiség általános irányvonalának új tudata? Azt hiszem, ez a legkülönösebb, és egyúttal a leglényegesebb is. Való-

jában itt kezdődik újra — máris befejezem —, itt kezdődik újra az a nagy idill, amit Hegel élt át, az eszme és a történelem nagy szerelme. Csakhogy a helyzet teljesen visszájára fordult, nem az eszme erőszakolja többé a történelmet, hanem a történelem nemzi és hozza létre önmagában az eszmét, ebben rejlik az újdonság; ami azonban Hegel szemében pusztán a szellemek lázongása és forradalma volt, az a valóság, az emberi valóság igazi lázongásává és forradalmává lesz. Ezért a történelmi materializmusra úgy kell tekintenünk, mint új kulturális valóságra — újnak mondom, jóllehet egy évszázada él —, amelynek valóban hatalmas és valóban a legszélesebb területekre terjed ki a termékenysége, és nem érvényesek rá azok az ellenvetések, amelyek érvényesek lehetnek az elvont elméletekre — nem érvényesek, mert a történelmi materializmus elutasítja az elvontságot, és bensejében azonosul a valósággal, amelynek szakadatlanul növekvő fénye, vezetője és tudata kíván lenni.

TANULMÁNY A MARXIZMUSRÓL*

1. A teoretikus számára, aki a marxizmust alkotó, a marxizmus kialakulását, fejlődését és megvalósulását jelző tanok gazdag együtteséből igyekszik kiemelni azt a központi, lényegi elvet, amely az egész tanítás mélyen gyökerező természetét jellemzi, úgy látszik, két egymást kiegészítő út kínálkozik. Egyfelől a genetikai út, amely megvilágítja a különféle elméleti motívumok egyesülésének vonalát, kölcsönös kiegészülésüket és egyensúlyuk fejlődését a tapasztalat nyomására s a fogalmi viszonyok folyamatán keresztül. Másfelől a rendszerezés útja, amely igyekszik az utóbbiakat egy szilárd, szerves egységre visszavezetni, hangsúlyozva ennek eredeti értékét és értelmét. Mindkét eljárás érvényes és hatékony: az egyik a gyökereket ragadja meg, amelyek a marxizmust a spekulatív hagyomány talajához kötik, a másik a marxizmus eredendő elkülönülését hagyományokon túl és fölött; de mindkettőnek van egy alapvető hibája: a tiszta elmélet síkján mozognak, elhomályosítják a marxizmus emberi és társadalmi valóságát, egy merőben elméleti kritérium alapján valamiféle örök, közömbös, elvont igazság eszméje szerint határozzák meg és értékelik a marxizmust, homályban hagyva egyetemességének igazi történelmi konkrétságát, holott ez a

* Megjelent a „Società" 1958. július—augusztusi, 4. számában, a szerző halála után. Keletkezésének éve 1946.

jellemzője, az alapvető lényege. Röviden, arról van szó, hogy nem marxista módon értelmezik a marxizmust, s így utat nyitva az önkényes értelmezéseknek és kifejtéseknek, könnyen kiforgathatják.

A marxizmussal szembeni bírálatok valójában mindig a tudás elvont formájának vagy egy történelmen túli egyetemességre jogot formáló tudásnak a síkján lépnek fel. A marxizmus gazdasági-társadalmi tanai ellen egy állítólagos gazdaságtudomány nevében harcolnak, amely tulajdonképpen a tőkés rendet jellemző viszonyok rendszerezett absztrakciója; dialektikus történelemfelfogása ellen egy semleges és általános historicizmus nevében, amely a történelem konkrét tagozódásait mint hamis fogalmakat kizáró, egységes, abszolút történeti elv dogmatikus elméletén alapul; a szellemi életre és a kultúrára vonatkozó, társadalmilag és történelmileg objektív felfogása ellen a tiszta eszmei értékek metafizikája nevében. Másrészt éppen az elvont doktrínerség talaján bontakozik ki minden revizionista próbálkozás. Akár idealizmussal hígítják fel a történelmi materializmust mint a történelem általános spekulatív módszertanának részmozzanatát, akár egy elvont, progresszív folytonosságban oldják fel a neopozitivizmus segítségével a dialektikát, s a spiritalizmus erőtlen csökevényeitől ösztönzést kölcsönözve, a tiszta eszmei értékek rendszerében jelölik meg kritériumát, akár vak determinista folyamattá változtatják a dogmatikus és vulgáris materializmus révén a dialektikus folyamatot, vagy az ugyanilyen vak forradalmi ugrások megszakítottságában oldják fel a perszonalista aktivizmus alkalmazásával, akár pedig, az újromantikus irányzatokkal összhangban, a valóság tragikus szerkezetének metafizikai formáiba, vagy valami gyökeres újjászületés eszkatologikus tar-

talmába ültetik át a marxista dialektika történelmi konkrétságát, a marxizmust mindig azzal próbálják megfosztani erejétől, hogy motívumait az elméleti általánosság, az elvont és dogmatikus igazság formájává növelik és ferdítik el. A marxizmus ebben az esetben visszalép azoknak a filozófiai elméleteknek a sorába, amelyek az abszolút valóság szemléletére tartva igényt, megfeledkeznek a valóság konkrét problémájáról, és mentesülnek megoldásának fáradságától, ezt a feladatot legfeljebb az emberiség természetes fejlődésére vagy a történelmi szükségszerűségre, vagy az apokaliptikus *kairosz*ra, vagy az anarchista tiltakozás gesztusára, vagy még inkább a széplelkek jószándékára bízzák. Ezek az elméletek hol az egyetemes haladás gondolatának, hol a közömbös cinizmusnak vagy a válsághelyzetnek, hol a lázadó szabadság retorikájának, vagy a fennálló renddel való megelégedettségnek — amely a polgári tudatot különböző mozzanataiban jellemzi — felelnek meg, és minden esetben szavatolják e tudat számára a fennálló világ stabilitását és békés birtoklását.

2. Éppen ez ösztönöz bennünket arra, hogy a marxizmus értelmező elvének kutatásakor a hangsúlyt, mielőtt a marxizmusban összpontosuló elméleti motívumokra helyeznénk, előbb társadalmi valóságára, konkrét emberi értelmére helyezzük, még ha ily módon első pillantásra úgy tűnnék is, mintha horizontját leszűkítenénk és polemikus állásponttá rögzítenénk. A marxizmust tehát a dolgozó osztály ideológiájának tekintjük, amennyiben ez az osztály a történelmi valóság konkrétságában harcol és tevékenykedik, hogy megszabadítsa az embert az ember által történő kizsákmányolásától, és

megteremtse az osztálynélküli társadalmat, egyszóval a nyílt és konstruktív humanizmust. Ez a nézőpont lehetővé teszi számunkra, hogy a marxizmus három lényeges jellegzetességét emeljük ki: pragmatikus jellegét, történeti jellegét és kritikai jellegét.

Mindenekelőtt a történeti jelleget, amelynek révén a marxista igazság nem szenvtelen, szemlélődő igazság, hanem a cselekvés emberi igazsága, a tudás pedig, amely ebből fakad, nem a megismerés idegen tárgyának tekinti a világot, hanem benne gyökerezik, áthatja és átalakítja. A hagyományosan filozófiai tudás, minthogy a valóság eszmei lényegének megragadására tart igényt, gyakorlatilag olyan bölcsességben oldódik fel, amely az emberi cselekvést nem az egyedi és változó tények és események síkjához igyekszik kapcsolni, hanem mély gyökereik, lényegi létük síkjához, ahol az eszmei értékek és követelmények alapozódnak meg. Így a bölcsesség mindig az elvontság és a kompromisszum között ingadozik; valójában mindennemű cselekvésre alkalmatlan, s csak annyiban van értéke, amennyiben elvonatkoztat a cselekvéstől, a cselekvéshez való viszonyában csak puszta kritikai állásfoglalás. A tudományos tudás, mint a tények egyetemes objektivitását megalapozó viszonyok kidomborítása, gyakorlatilag az ezekre a viszonyokra épülő technikai tevékenységben ölt testet, s konkrét módon hatékony. Ez a hatékonyság azonban a viszonyok egyetemességét és szilárdságát feltételezi, s teljesen meghatározatlanul hagyja a tett mint emberi tett által megkövetelt célok összetartozását, szerves egységét. A marxista tudás a történelem tudása, sőt, amint látni fogjuk, a sajátszerűen történeti tudás, azaz egy keletkezőben levő valóságnak és törvényének tudása; és maga is ennek a keletkezésnek a mozzanata; nem egy-

szerű külső megismerés, amely a keletkezést megállapítja, hanem nyílt tudat, amely belülről segíti azt elő. Lehetővé teszi ezzel a cselekvésnek, hogy hatékonyan beilleszkedjék ebbe a folyamatba, megalkotja egyúttal a cselekvés történelmi valóságnak feltételeit, és a történelmi fejlődésben meghatározza a cselekvés céljait, biztosítva egyúttal a folytonosságát is. Így a bölcsesség és a technika éppen a marxizmusban találja meg egységét, integrációját és konkrétságát, s a cselekvés a maga emberi teljességében, közvetlen és célszerűen hatékony viszonylagosságában bontakozik ki.

Azt mondtam, hogy a marxizmus maga hozza létre a valóságot, a cselekvés tényleges feltételeit. Először is, a marxizmusban alakul ki az osztálytudat, a proletariátus mint osztály tudata önmagáról, a történelmi dialektikának és megoldásának elve, amennyiben ez harc az az emberi egyetemességhez való felemelkedésért. Szemben a marxizmus ellenfelei által hangoztatott véleménynyel, az osztály nem a maga tudatán kívülálló, adott tény; egységet alkot saját tudatával, s az utóbbi annyiban osztálytudat, annyiban van történelmi és pragmatikus hatékonysága, amennyiben a marxista ideológiától világosul meg, amely egyedül alkalmas arra, hogy dialektikus fejlődését megtervezze, lehetővé tegye, előmozdítsa. Másrészt a cselekvés célja nem transzcendens a valósághoz képest, mindig benne rejlik a valóság legbensőségesebb folyamatában, amelynek lényegi mozzanatai a tudás és a cselekvés. Tehát minden utópikus elem felszívódik a konkrét cselekvésben, amelyet jellegénél fogva, a valóság természeténél fogva, amelyben működik, mindig célszerűség hat át. Ezért a marxizmus, éppen mert marxizmus, mert a dolgozó osztály dialektikájának és történelmi harcának ideológiája, min-

denütt arra törekszik, hogy csökkentse, a minimumra redukálja a távolságot tudat, valóság és cselekvés között, a cselekvésben pedig eszközök és célok között. A valóságot, az osztályharcot csak tudata és folyamata, csak a benne rejlő cselekvés teszi azzá, ami, a cselekvés, mondom, a benne rejlő emberi energiával, az általa megkövetelt összes személyes értékekkel. Mert a történelmi dialektika korántsem végzetszerű folyamat; mozzanatainak antitetikus tételeződése, belső feszültségük, a feloldás folyamata történelmi szintézist alkot, amely az emberiség összes erőit, a tudatot és a cselekvést egyaránt elkötelezi. Másrészt a cselekvés a marxizmusban a tudat rendkívüli ideológiai megfeszítése révén a valóság folyamatába oltódik. Nincs még egy politikai-társadalmi mozgalom, amelyben az ideológiának olyan döntő fontossága és hatékonysága volna, mint a marxista mozgalomban; hiszen áthatja a gyakorlatot annak minden mozzanatában, és a gyakorlat általa azonosul magával a valóság folyamatával, szívja fel a valóság egész energiáját és konkrétságát. Továbbá, az ideológia a cselekvésből meríti objektivitását és egyetemességét. Forradalmi cselekvés nélkül nincs osztálytudat, nem nyílik meg e tudat ideológiai horizontja. A marxizmus igazsága — és érvényességének ez a tragikus oldala — nem mindenkinek és nem mindenkiért való igazság. A polgári élet és erkölcs szükségképpen elutasítja: nem nyílik rá a szeme, harcol ellene; vak a marxizmussal szemben, mert gyűlöli, és mert vak, gyűlöli. És ahogy a cselekvés lassan-lassan kibontakozik és gyökeret ereszt a valóságban, úgy növekszik az ideológia konkrétsága és egyetemessége, az igazság — hogy úgy mondjuk — testet ölt. A marxista igazság tehát a marxista cselekvésben van, aki pedig a cselekvésen kívül,

rögzített, elvont formában akarja megragadni, az meghamisítja és ellentétbe kerül vele. Végül, éppen a tudat, a cselekvés és a valóság bensőséges kapcsolata révén, a marxizmusban eszközök és célok távolsága a lehető legkisebbre csökken. A marxista gyakorlat mindig magában foglalja a bölcsesség valamely mozzanatát, valamely eszményi követelményt, de céllá csak annyiban lesz, amennyiben számos állomáson át haladva, a valóság bensejében határozódik meg. Másrészt a marxista gyakorlat a politika terén vérbeli technika, de olyan, hogy minden lépésében a célszerűség mozzanata támogatja és ihleti belülről. Eszközöknek és céloknak ez az egysége magyarázza, hogy a marxizmus a megvalósult antimachiavellizmus. A machiavellizmus, amely távolságot feltételez eszközök és célok között, hogy egyiket a másikkal igazolja, és megsemmisítse ezeket amazokban, éppen ezért mindig terméketlen, emberileg meddő, képtelen a folyamatosságra, fejlődésre, építésre. A marxizmus pontosan az ellenkező oknál fogva termékeny és építő, a teljes emberi integritás aktusa. Szerkezetében azok a síkok, amelyeket a polgári tudat különválaszt, mert feloldhatatlan ellentétükben mozog: a gazdaság, a politika, a nevelés, az erkölcsiség, megbonthatatlan és emberileg konkrét etikai rendszerbe kapcsolódnak, és ebbe az erkölcsi életbe oltódik alkotó szabadságának horizontjaként a kultúra, a művészet, a tudás síkja.

3. A marxista igazság pragmatikus jellege, vagyis megszületése a konkrét cselekvésből és megvalósulása egy konkrét és egyetemes cselekvésben, amely egyúttal új erkölcsi világot képes teremteni, történeti jellegével függ össze. A marxizmus mint történelmi materializ-

mus, abszolút historizmus, azaz a teljesen megvalósult történeti tudás mint az emberi társadalom önteremtésének tudata. A történeti tudás ebben a minőségében egyrészt cselekvésre törekvő tudás, olyan tudat, amelyet a jelen alakít ki önmagáról és múltjáról a jövő meghatározása végett; másrészt a jelennek, minden ténynek, minden intézménynek, minden értéknek az elvi feloldása a történelmi folyamatban. Általában, minél erősebben hangsúlyozódik a történelmi tudatnak ez az utóbbi tendenciája, azaz minél inkább kiküszöbölődnek azok a metafizikai csökevények, amelyeken az intézmények és értékek stabilitásának és a történelemmel szembeni közömbösségének jogtalan igénye alapul, s minél inkább felbomlik a fogalmi realizmus nekik megfelelő módszere, annál nehezebbnek látszik a történeti tudás számára, hogy cselekvési elvként tételeződjék.

Hogyan találjunk fogódzót a mindent felbolygató áramlásban? Úgy látszik, a történeti tudás a maga végső formájában — mint az emberi valóság historicista tudata — egy alapvető ellentmondást foglal magában, vagyis úgy látszik, mintha a historizmus — az emberi világ önteremtő aktivitásának kifejeződése a modern kultúrában — végül is magukat ennek az aktivitásnak a feltételeit tagadná. És jellemző lehet az, hogy midőn a historizmus — mint az idealizmus epigonjainak esetében — igyekszik megszabadulni attól a metafizikai görbülettől, amely Hegelnél kritikai erejét semlegesíti, mihelyt kimerült az egyetemes értékek vagy a hagyományos intézmények elvontsága ellen folytatott vitája, nem találja meg másban a maga gyakorlati kifejeződését, mint a legelvontabb moralizmusban, a „szabadság" moralizmusában. A történelmi materializmusnak köszönhetjük, hogy a legteljesebb historizmus megbékél a

radikális gyakorlatisággal. A történelmi materializmus éppen azért rendelkezik a historicista értelmezés radikális módszerével, mert megvilágítja a történelmi folyamatosságnak azt a síkját, amely a komplex társadalmi struktúrák, a kulturális objektivitások, az értékrendszerek mélyén húzódik, mert magát az emberi társadalom megalkotásának síkját alkotja, amelynek változásai visszatükröződnek egész szervezetében és ennek előfeltételéül szolgálnak. Minthogy azonban a történelmi materializmus ezen a síkon meghatározza a történelmi folyamat dialektikus törvényét az osztálykonfliktusban, és a dolgozó osztályban jelöli meg azt a társadalmi erőt, amely az új termelési eszközöknek, tehát egy új egyetemes civilizáció létrehozásának megfelel, világosan meghatározza a cselekvésnek olyan síkját és irányát, amely eszközeiben konkrét, céljaiban pedig egyetemes, nem az elvont ideológiai, hanem a reális emberi egyetemesség értelmében. Ez az egyetemesség lépésről lépésre bontakozik ki és valósul meg, ahogy a dolgozó osztály harca elmélyül és kiszélesedik, testet ölt mint az emberi valóság lényegi mozzanata, mind szélesebb rétegeket von magával. Az alkotó cselekvés egyetemességének, a szervező etikai erőnek megfelel az ideológiai tudat egyetemessé válása, a mind szélesebb tapasztalati körre történő kiterjedése, egyre tágabb körű behatolása a valóságba.

Másrészt a marxizmus nem csupán az emberi valóságot ismeri fel a történelemben, hanem felismeri a történelemben önmagát is, a maga igazságát éppúgy, mint minden igazság. A különbség csak annyi, hogy általában minden tudás, még ha a történelemben van is, megfeledkezik erről, igazságának történelemfeletti, feltétlen jellegére tart igényt. A marxizmus ellenben a törté-

nelemben tudja magát, és igazsága éppen a historicista jellegénél fogva, értelmet ad a történelemnek, s ugyanakkor a történelem általánosításából keletkezett. A marxista ideológia tudja, hogy forradalmi eszmeként, egy radikális válság tudataként keletkezett, amelynek vonásait egyesíti és elmélyíti, és állandóan ehhez a tapasztalathoz igazodik. Tudja, hogy ezen a tapasztalaton kívül — amelyet a marxista pártok megszilárdítanak, folytatnak és kiterjesztenek politikai tevékenységükben — az ideológia nem életképes, vagy feloldódik az általános elvek absztraktizmusában, amelyek nem ihletnek mást, mint a szektásság vagy az opportunizmus ellentétes gyakorlatát, ami végzetes sorsa minden revizionista elhajlásnak. Tudja, hogy az ideológia csak a történelemben való tevékeny részvétel esetén él és igazolódik. A burzsoá tudat, amikor nem esik kétségbe saját valósága miatt vagy nem szökik el előle, jellemző pöffeszkedéssel és osztályönzéssel úgy fogja fel önmagát, mint az emberi tudatot, felcseréli elveinek elvontságát saját konkrét létével, mint az elvek tiszta egyetemességével...

... A marxizmus mint történelmi materializmus rendkívüli kifejlődése elsősorban a történelmi tudatnak, amely a modern kor kezdetétől fogva a tudományos tudattal együtt a tudásnak a dogmatikus-metafizikus kötelékektől való felszabadulása kettős útját alkotja. Éppen ezért történelmi tudat, mert megvalósítja önmagában az abszolút historizmust, amennyiben felismeri és kritikailag aktualizálja magában saját természetét, túl minden előfeltevésen és minden korláton. De éppen ezért tartalmazza a gondolkodás kritikai álláspontját általában, s áll szemben radikálisan minden metafizikai dogmatiz-

mussal, amely összezsugorítja és eltorzítja történelmi valóságszemléletét és cselekvését, akár idealizmusról vagy spiritualizmusról, akár irracionalizmusról vagy determinista materializmusról, empirizmusról vagy dogmatikus racionalizmusról legyen szó.

A dialektikus materializmus előfeltétele a kritikai racionalizmus, és maga is kritikai, azaz, mint láttuk, dialektikus realizmus. A „materializmus" terminus, amelyet szarvashiba volna naivul empírikus vagy dogmatikusan metafizikus módon értelmezni, kettős megjegyzést fűz a „realizmus" terminushoz. Először is kifejezi, történeti szempontból, az idealizmussal szemben elfoglalt polemikus álláspontot; spekulatív szempontból pedig a radikális szembenállást minden metafizikai törekvéssel, minthogy amíg az anyag fogalma a klasszikus metafizikai gondolkodásban a nemléttel egyenlő, addig a modern gondolkodás számára azt a síkot juttatja felszínre, ahol a tudományos ész érvényesül, s ahol a technikai tevékenység és vele az ember egész élete lezajlik. A „dialektikus" terminus éppen az anyagfogalomnak ezt az átmenetét fejezi ki az elvont negatív értéktől az elvont pozitív értékhez, a metafizikai hiábavalóságtól az ember gondolkodását és cselekvését magában foglaló konkrétságig.

5. Világossá válhat így, hogy a marxizmusnak a maga történelmi konkrétságában mekkora a jelentősége és értéke a civilizáció és a kultúra egyetemes történetére nézve, éppen mert a dolgozó osztály ideológiájaként születik és fejlődik. Az ókori civilizációban, amely a kiváltságos szabadoknak a rabszolgák seregein nyugvó civilizációja volt, az ember tudatában volt saját lényegi

valóságának, amely eszményi összhangban áll az egész lényegi valóságával. Kirekesztődik ebből a történelem járulékossága és az emberek hiú fáradozása. Az efféle szabadságban csak az valósítja meg emberi létének teljességét, aki ezt a lényeget a tények sugalmazásával, a dolgok és az emberek összeütközésével szemben közömbösen szemléli és váltja valóra tetteiben. Az ókori világ összeomlása, a tömegeknek a kereszténység vallási életében történő, egyelőre még zavaros felbukkanása kétségkívül jóval mélyebb problematikát vezet be az ember- és valóságfelfogásba. A valóság és az ember természetében és a kettő kapcsolatában olyan negatívumot fedeznek fel, amely megmagyarázza az élet drámáját. Az ember a maga lényegét nem a bölcsek elméleti szemlélődésében és az egyéni erkölcsi szabadságban, hanem a hivő hitében és az ezt kifejező cselekedetekben, a megváltott világ egységét képviselő jelképes szakrális közösségben, egyszóval a transzcendens isteni lényeggel való kapcsolatában fejezi ki. A problematika itt valóban átfogja az egész emberiséget és életének aspektusait: ebből ered a kereszténység nagy megtermékenyítő ereje; megoldása azonban kívül kerül így a világon, az emberiségen és annak életén. Az ókori ember számára az emberi eszménykép azt jelentette, hogy szabad lényegiségében önmaga lehet egy olyan világban, amely metafizikailag igazolja és befogadja őt, az ész pedig ennek a harmóniának és az ezt kifejező eszmei értékeknek a mozdulatlan tudata volt; a keresztény szemében viszont az embernek az a célja, hogy saját bűnös egzisztencialitásán kívül, önmagától különbözően az isteni tökély birodalma felé törekedjék, amely transzcendálja és ezen a világon túl igazolja őt. Igaz, az egyiknek a lényegi individualitás-érzetével szembehelyezkedik a má-

sik közösség-érzése, ámde olyan közösségről van szó, amelynek középpontja túl van a konkrét társadalmi viszonyokon, az élet valóságos formáin, s ha némelyik formát szentesíti is, a történelmen kívül teszi, s nem aszerint, hogy ez a forma micsoda, hanem hogy minek *kell* lennie. Maga az egyházi közösség szentesíti ugyan, de meg is merevíti a polgári és politikai közösségeket, fenntartásuk szavatolójaként lép fel minden eleven folyamat ellenében, mint elnyomó létkényszerük.

A modern ember azonban, megújult munkaenergiájával, a valóság iránti érdeklődésével a világban tudja magát: nem egy metafizikai egyensúly világában, amely minden további nélkül alkalmazkodik természetének lényegi követelményeihez, nem is egy olyan világban, amelyet tagadni és transzcendálni kell, mert gyűlöletes, hanem a konkrét viszonyok világában, amely cselekvésének és építő tevékenységének talaja. A világ Kopernikusz—Galilei-féle szemlélete az, ahol az ember nem felismeri, hanem harccal és fáradsággal megteremti saját emberi világát. A dogmatikus korlátoktól megszabadult gondolkodás elszökik a világ metafizikai görbületének kényszerétől, felfedezi a dolgokat és tényeket összekötő kapcsolatok egyetemességét, megalapozza a tudományos tudást és megszervezi benne technikailag a munkát. Ez progresszív erőre kap, fokról fokra emberi értékké lép elő, s ehhez társul az emberek közösségének tudata, egy olyan közösségé, amelyben csak a tudás és a munka termékeny, eleven közösségé, amely egyedül jelenti a maga konkrétságában az emberiséget, egészében és külön-külön mindenkiben. A szabad közösség eszméje — amely a modern állam keletkezésében és az alapját képező problematika fejlődésében nyilvánul meg —, mint magában véve haladó esz-

me, párosul azzal a tudattal, hogy a történelem, mint magának az emberiségnek az önteremtési folyamata, pozitív érték. A felvilágosodás kijelöli a horizontot, szentesíti lényeges értékeit annak az új humanizmusnak, amelynek nevében a polgári osztály felszabadulása és kialakulása végbemegy. A felvilágosodás ideológiája azonban, mint amelyben a polgárság szentesíti az emberi egyetemességről alkotott saját tudatát, járatlan még a konkrét történelmi dialektikában. Arra lesz szükség, hogy Thermidor elszaggassa a burzsoázia és a társadalmi szervezet szélesebb, mélyebb rétegei közötti forradalmi kötelékeket, hogy az ipari forradalom a tőke kialakulásával és koncentrálódásával proletarizálja az utóbbiakat, s így ez a dialektika napvilágra jöhessen, és széttéphesse a felvilágosodás elvont dogmatizmusát.

Azzal, amit Hegel a történelem fortélyának nevezett, egybevág az a tény, hogy e konkrét dialektikus tudatnak, amely Marx révén a burzsoáziával harcban álló proletariátus ideológiájává fog szerveződni, formai gyökerei abban a talajban rejlenek, ahová a burzsoá tudat a forradalom megtorpanása után igyekezett elmenekülni a felelőssége elől, az egyetemesség és a progresszivitás feladata elől, amelyet a felvilágosodással magára vállalt. A romantikus menekülésnek, a bensőség diadalának talaja volt ez, amely Németországban, a társadalmilag legelmaradottabb országban, az apostoli hagyományokra még mindig büszke kis- és középpolgári rétegek munkája folytán, a minden feltétlen objektivitás elleni szellemi forradalom talaja volt. Ezen a talajon merészelte a kritikai gondolkodás Kanttal egyszer s mindenkorra romba dönteni a metafizika szent védőfalait a tudományos és történelmi tudás, a felszabadult ész jogai nevében, Hegellel meghatározni egy olyan tudás módszerét,

amely az elvont fogalmi rögzítettségek mélyén megragadja a valóság dinamikus feszültségét, benső dialektikáját. Miután a konkrét valóság nyomása alatt összeomlott az idealista mámor, pozitívumként megmaradt a gondolkodás kritikai szabadsága, a valóság, és különösen a negyedik rend forradalmi mozgalmainak tartalmaként észlelt történelem konkrét talajáról szemlélt emberi valóság dialektikus mivoltának tudata.

Annak a forradalomnak a tudatát, amelyet a szellem hajtott végre, hogy felszabaduljon az abszolút öntudatban, Marxszal annak a forradalomnak a tudata váltotta fel, amelyet az ember hajt végre, hogy urává és parancsolójává legyen saját történetének. Ez a tudat azonban az osztályharcért való osztálytudatként jelent meg, és így is kellett megjelennie. A burzsoá tudat a pozitivizmusban összefoglalta vele szemben a polgári egyetemesség és progresszivitás igényeit, igyekezett revízió alá venni a marxizmust a maga elvont neoilluminista formulái szerint, mígnem a század kezdetén, szemben azzal a burzsoá valósággal, amelybe a kapitalizmus torkollott, szemben az imperializmus bűnös és tragikus politikájával, újabb szökést kísérelt meg a neoromantikába, a széplelkek moralizmusába vagy a kétségbeesett lelkek immoralizmusába, a kiváltságos tapasztalatok vagy a formajáték művészetébe, a filozófiai metafizika látszatújjászületésébe, egyszóval a tiszta kultúrába, amely az emberek konkrét erkölcsi életét átengedi a véletlennek vagy a kiváltságos rétegek őrült önzésének. Ezt pedig szabadságnak nevezte el.

6. A burzsoá társadalom haladó egyetemességének tudata ezzel lehanyatlott: maga a burzsoá elit űz gúnyt

belőle, s a legtragikusabb cáfolatát adják a háborúk, a mészárlások, az elszabadult burzsoá imperializmust kísérő állati vadság és ostobaság. Úgy látszik, mintha a történelem elvesztette volna értelmét és folyamatosságát. A társadalmi közösség minden formája, a legszilárdabbtól és legegyetemesebbtől kezdve, amilyen az állam és a család, a legegyénibb és legrugalmasabb formáig, amilyen a barátság és a szerelem, elvesztette konkrétságát és igazi hatékonyságát, feloldódott az elvont objektivitás viszonyában, ahol a személyes önzés diadalmaskodik. Azzal, hogy a közösség értelmét veszti, a személyiség is elveszti minden konkrétságát, a fiziológia és a miszticizmus két pólusa között kezd ingadozni. Hiszen a személy nem személy, ha nincs aktív kapcsolatban másokkal: ebben rejlik a konkrétsága, a szabadsága, racionális tudatának fesztelensége. Ha elszigetelődik, belezuhan az irracionalitás káoszába, belehomályosul a tudattalanba vagy rothadó érzéki rostokká foszlik. Éppen a történelem értelmének, a közösség értékének, a személyes valóságnak ilyetén elhalása miatt ürülnek ki és szennyeződnek be a burzsoá tudat számára az összes elvek, az összes értékek, amelyekben kifejezte egyetemességre törő és haladó eszményét: a szabadságot, a békét, az igazságot, a demokráciát. Ezeket valaha megcsúfolta a nácifasiszta kultúra; ma újjáéledve, a homályos idealista elvontság és a tényszerű helyzettel kötött kompromisszum között ingadoznak. Mindenesetre a haladás és megújulás hajtóerőiből a gyáva, féltékeny konzervativizmus elveivé lesznek. Ami a kultúrát illeti, úgy látszik, már csak egyvalamire van gondja: saját tisztaságára, elszigetelődésére az emberek reális életétől, üres metafizikusságára, magányának hívságos, melankolikus szabadságára. A burzsoá tudat felbomlásakor,

úgy látszik, ismét felbukkan egy egyházi ortodoxia, főleg katolikus formában, hogy az életnek újra értéktartalmat adjon. Ám ez az érték valójában pusztán menekülésszerű, és nem ragadja meg az eleven valóságot, hacsak azért nem, hogy elfojtsa megújító energiáját, s úgy látszik, magának az intézményes szervezetnek sincs egyéb célja, mint csatlakozva az imperializmusnak és szolgáinak keresztényellenes és emberellenes politikájához, megőrizni önmagát.

Az emberiségnek ma egyetlen menekülési útja van: ez pedig a munkásosztálynak az imperializmus elleni harcban történő, e történelmileg egyetemes és haladó erőként való megnyilatkozása, amely mint ilyen, megoldja a burzsoá társadalom ellentmondásait az összes emberi energiák fejlődésének teret nyitó osztálynélküli társadalommal, új történelmi korszakot indítva el, amelyben a történelem nem végzet lesz majd, hanem az emberek szabadsága. Nem az elvont elvek egyetemessége ez, amely valójában külön érdekeket takar, hanem konkrét emberi egyetemesség, amely a kiváltságokat megsemmisítő konfliktusban jön létre, és a munka közös felelősségéhez vezet. A proletariátus megmutatta már ezt a történelmi egyetemességét, amikor részt vállalt a legutóbbi konfliktusban, bebizonyítva, hogy képes új, közvetlen demokráciát építeni ott, ahol hatalomra jutott. És éppen a marxista ideológia vezette ebben a harcban s az újjáépítésnek a polgári élet valamennyi formáját érintő munkájában.

A történelem értelemmel telik meg a marxizmus fényében: nem fölébe helyezkedő eszmei értelemmel, hanem magában a történelmi valóságban kibontakozó, e valóság dialektikája által elfogadott és előmozdított értelemmel, ami lényegében véve azt jelenti, hogy az em-

ber a történelem megvalósításával úrrá lesz a történelmen. Ebben a szabad világban, ahol az emberek önmaguknak építik munkájukkal saját emberi valóságukat, minden közösség újra mély értelemre tesz szert, nem azért, mert önmagába zárul, és szakrális garanciákat élvez, hanem mert gyökereit a közös világba ereszti, és mert fejlődési elve ennek a világnak, mert önmagában véve haladó a benne rejlő dialektikusság révén, amely a bírálatban, valamennyi önkormányzat kísérőjelenségében él. Másrészt a személy a közös tevékenységben elnyeri saját valóságának teljességét, nyitottá, egyetemessé és egyúttal konkréttá válik. A szeretet és az ész immár nem elvont képességek, hanem életének konkrét, objektív formái lesznek. Végül pedig minden szellemi tevékenység, az egész kultúra sem lesz egy elit menekülésének birodalma többé, hanem visszanyeri az emberek társadalmi életéből saját jelentőségét, saját formáit, s így produktív erővé válik, s a művészetben és a tudásban megvilágosul tőle a magánemberi haladás, az emberek élete. A marxizmus tehát az az ideológia, amely a tragikus válság szakadékán túl megvilágítja az emberi újjáépülést, megmenti, beteljesíti és konkretizálja a kopernikuszi ember eszményét, aki a tudománnyal és technikával felépítendő világban a maga világát tudja, aki felismeri, mit ér a munkája, mit ér a közösség, ahol ezt a munkát folytatja, mit ér a történelem, amelynek nem áldozata többé, hanem szabad alkotója. A marxizmus azonban, éppen ebben a széles körű emberi egyetemességében, e szabadságában és termékenységében, ma a dolgozó osztály harcában él és tartja fenn magát, az osztály által kikovácsolt fegyverekben van jelen, harcosainak tudatában világosodik meg.

A MARXIZMUS EGYETEMESSÉGÉRŐL*

A gondolkodás történetének egyik kevéssé vizsgált, pedig különleges figyelmet érdemlő oldala az ideológiák és a filozófia viszonya. Ideológián azt a valóságtudatot értjük, amelyet sajátos gyakorlati törekvések által jellemzett társadalmi csoportok vagy irányzatok alakítanak ki, mint a törekvések függvényét. E törekvések jellegétől függ az ideológiai tudat tartalma, horizontja, hordereje, tagozódása. Ez a tudat azonban a cselekvés vagy a kedvező környezeti feltételek lökésére igyekszik egyetemessé válni, s így szükségképpen közeledik a filozófiai síkhoz, és egy szintre kerül vele. A filozófia eszméket, problémákat, egyetemes értékeket nyújt az ideológiának, az ideológia érdekeket és gyakorlati tartalmakat a filozófiának. Ez kompromisszumokat és keveredéseket eredményez, egyúttal azonban új ösztönzéseket is.

Ez a kapcsolat, amely ma az ideológiák sokfélesége és polemikus életereje, valamint a filozófiai bölcsesség válsága miatt annyira eleven, nem kivételes jelenség, s nem a mi korunk sajátossága.** Nincs ideológia, amely-

* Ezt a tanulmányt a szerző néhány héttel halála előtt adta át a „Società" c. folyóiratnak. Az Irást a lap 1957. augusztusi száma közölte.

** Elég azokra a kapcsolatokra emlékeztetnünk, amelyek a politikai-társadalmi ideológiák és a kínai filozófia, a vallásos ideológiák és a kései ókor, illetve a középkor klasszikus filozófiája, a politikai ideológiák és a XVII—XVIII. század spekulatív gondolkodása között alakultak ki. — *(Banfi megjegyzése.)*

nek mélyén ne rejlenének spekulatív eredetű elvek. Másrészt nem foghatjuk fel kellő mélységgel Platón vagy Descartes, Spinoza vagy Leibniz, Locke vagy Hume, Kant vagy Hegel filozófiájának jelentőségét, ha szem elől tévesztjük a beléjük hatoló vagy bennük szerveződő ideológiai motívumokat. Mindamellett ennek a találkozásnak a dialektikus bonyolultsága annál inkább feltárul, minél súlyosabb és dinamikusabb az a kulturális válság, amelyben e találkozás megtörténik, minél erőteljesebben jut benne érvényre a filozófiai gondolkodás racionális egyetemességének követelménye az ésszerűség minden partikuláris szennyeződésével vagy gyakorlati akadályával szemben, s minél élesebb és mélyebb a civilizáció méhében működő erők konfliktusa.

Nem kétséges, hogy a marxizmus ideológiai arculattal is jelentkezhet a modern kultúrában. Ugyanis a munkásosztály tudatát képviseli, azét az osztályét, amely harcban áll emberi jogainak kivívásáért, a tőkés társadalmat jellemző kiváltságok és ellentmondások megszüntetéséért. A marxizmus kísérője ennek a harcnak, és vele együtt bontakozik ki, esetről esetre feltárva a harc feltételeit s a társadalmi valóság dialektikus szerkezetét, amelyben a különböző helyzeteknek megfelelő stratégiai technika gyökerezik. Miután azonban társadalmi gyökerei szilárdak és pontosan meghatározottak, s tanaival teljes egységet alkotnak, tagadhatatlan, hogy a marxizmus, eredetét tekintve, a spekulatív egyetemesség síkján helyezkedik el, s polemikus következetessége folytán, konstruktív elkötelezettségének kiterjedtsége folytán, elvileg a maga egyetemességi mozzanatának kifejlesztésére törekszik, messze meghaladja saját kezdeti ideológiai korlátait, vagyis kiterjeszkedik a filozófia területére. Éppen ezért magában a marxizmusban, vala-

mint elméleti és gyakorlati fejlődésének menetében két mozzanatának, az ideológiai és a filozófiai mozzanatnak bonyolult dialektikája alakul ki. Ennek a dialektikának a természetében, dinamikus pozitivitásában rejlik a marxista szintézis eredetisége, amely lehetővé teszi ideológia és filozófia, tudomány és történelem, elmélet és gyakorlat integrálását, szavatolva mindegyikük számára a hatékony szabadságot, és biztosítva a maga számára mind a konkrétságot, mind az egyetemességet. Nincs itt lehetőségünk arra, hogy ezt a dialektikát nyomon kövessük, vagy akár felvázoljuk alapvető struktúráit. Az ilyen természetű kutatásokhoz egyszerű bevezetésül szolgálhat a marxizmus egyetemességét jellemző tartalom felismerése, valamint azoknak az irányoknak és formáknak az elemzése, amelyekben ez az egyetemesség megnyilvánul.

1. Először is a marxizmus társadalmi egyetemességét kell hangsúlyoznunk. A munkásosztály harca nemcsak osztályjogainak kivívásáért folyik, hanem — ahogy az előző évszázadokban a burzsoáziával történt, ámde radikálisabban — az egész társadalom átalakítását érinti. Ez pedig — eltérően attól, ahogyan a polgári forradalomban többnyire történt — nem puszta általános szándékokra vagy elvekre vonatkozik, amelyek ezt a harcot kísérik, vagy eszmei törekvésekként kívülről csapódnak hozzá, s nem is objektív reakciók mellékkörülményeire. Inkább magának a harcnak a gazdasági és történelmi valóságára vonatkozik, amint ezt a harcot a marxizmus ideológiailag meghatározta és ténylegesen folytatja. A marxizmusnak és a szocialista utópizmusnak — amely akkor is utópizmus, ha a reformizmus alakját ölti

is, s amely természeténél fogva, hacsak nem hagyatkozik a konkrét problémáktól való menekülésre, minden esetben a konzervatív erőkkel és intézményekkel kötött kompromisszumig süllyed — a különbsége, hogy ne mondjuk, ellentéte, a történelmi-gazdasági elemzésben áll, amelyen a marxizmus alapul, s amellyel meghatározza a munkásosztály társadalmi helyzetét a tőkés rendszerben.

Ez az elemzés — „A tőke" tárgya — ahhoz a felismeréshez vezet, hogy a munkásosztálynak saját követeléseiért, a kapitalizmus által rákényszerített kizsákmányolás megszüntetéséért folytatott harca, strukturális és történelmi valóságában tekintve, harc a társadalom gyökeres és történelmileg következetes megújításáért, harc a társadalom gazdasági alapjainak, az egyén és a közösség között létesített kapcsolatainak, szervei és belső szövetei egyensúlyának, erkölcsi és politikai intézményeinek, s végül kulturális irányának, dinamikus szintézisének megújításáért.

Ez a kutatás — amely nyitott marad, nemcsak a vele kapcsolatos problémák bonyolultsága miatt, hanem a megítélésnek mindig új elemeit bevezető és az értelmezés új távlatait megnyitó történelmi helyzet változásai miatt is — a történelmi materializmus reális tevékenysége. A történelmi materializmus tehát egyidejűleg doktrínák szerves komplexusa és a doktrínákat alátámasztó és mozgató módszer. Éppen ezért alapvető hiba, ha akár úgy értelmezzük, mint részleges osztályideológiát, akár pedig mint elvont történelemfilozófiát, az objektív módon dogmatikus tudás mércéjét alkalmazva rá. Ebből a nézőpontból az a veszély fenyeget, hogy megmerevedik, elvonttá válik és eltorzul minden viszony, amit a történelmi materializmus akár a gaz-

dasági struktúrát, akár az alap és a felépítmény kapcsolatát illetően napvilágra hoz; szemléletének dialektikus tagoltsága megrögződik és elszegényedik. Ugyanilyen hiba, ha a történelmi materializmust a gazdasági mozzanat történeti értékelésének általános módszerbeli elvévé redukáljuk. Mert igaz ugyan, hogy értelmező elve a történelmi valóságnak, kutatási kritériuma a társadalmi struktúrának, értéke azonban abból adódik, hogy nem elvont és reflektált történetírás vagy szociológia formális sémája, hanem a konkrét, történelmi tudat kialakulásának és egyetemes fejlődésének belső törvénye, amely olyan mélyreható válságból keletkezik, hogy összefoghatja az általános történelmi dialektika lényeges motívumait. A módszerbeli egyetemesség itt nem valamiféle általános sémaszerűség, hanem egységes egészet alkot a feltétlen historizmussal, ez pedig a társadalmi ellentmondások jelenlegi rendszerének az osztályharccal párosuló történelmi tapasztalatával.

Ily módon a marxizmus, éppen mint a harcban álló munkásosztály ideológiája, egyúttal a társadalom és a benne működő dinamikus erők egyetemes struktúrájának elmélete, cselekvés, amely arra irányul, hogy belülről oldja meg — nem statikusan, elvont eszmei elvek szerint, hanem történelmien és konkrétan — a társadalom feszültségeit és ellentéteit. Ez a cselekvés tehát, bár talpköve a munkásosztály — mert benne összpontosulnak és válnak érzékelhetőkké a feszültségek és ellentétek —, elvileg egyetemes; az őt kísérő történelmi tudattal kiterjed a rétegekre, az egyes személyekre, akik a válságba sodortatva szenvednek a válságtól és megértik a jelentőségét sőt, találkozási pontjává és történelmi realizálódásává lesz az eltűnt szenvedéseknek és a szétszórt energiáknak, egyetemesen egységes erejévé

a történelemnek, lelkévé az emberek világának.* Világos azonban, hogy a marxizmus társadalmi egyetemessége nem közvetlen létének formája — és nem is szabad így értenünk —, hanem dialektikájának jelentése és iránya.

2. Így a marxizmus társadalmi egyetemessége történelmi egyetemességében gyökerezik, amennyiben folytatja, továbbfejleszti és megvilágítja, mint a történelem alapmotívumát, a *regnum hominis* autonóm teremtését. A társadalom szocialista rendje, az emberek közötti elkülönülés és mitikus-törzsi hierarchia minden maradványának felszámolásával, a kiváltságok és osztályok eltörlése útján létesítendő konkrét demokráciával, a gazdasági struktúrának, a társadalmi viszonyoknak és a munkának mint a természet feletti emberi uralomnak ésszerű megszervezésével az emberiség önszabályzó és önépítő alakításmódjának legkonkrétabb formáját képviseli. Az embernek ez a dinamikus autonómiája e társadalom erkölcsi elve, amely meghatározza mind a

* Kézenfekvő, vagy illenék, hogy az legyen, annak a marxizmus bírálataként fellépő észrevételnek a banalitása, amely arra hivatkozik, hogy a marxizmus az elmaradott, gyéren iparosított és kis létszámú munkásosztállyal rendelkező zónákban valósul meg gyakorlatilag, az elmaradott tömegek nyomására. Valójában a széles körű forradalmi ellenhatást ezekben a zónákban is a gyarmatosító és imperialista kapitalizmus nyomása és kizsákmányolása váltja ki, összefüggésben a kapitalizmus nemzetközi ipari fejlődésével. És ez az ellenhatás csak úgy tehet szert önmagának egyetemes történelmi tudatára és konstruktív hatékonyságra, ha egy — akár csak kis létszámú — munkásosztály vezetésével és a munkásosztálynak az adott területek erőteljes iparosítását követő fejlődésével összefüggésben, szervesen beilleszkedik korunk társadalmi dialektikájába. — *(Banfi megjegyzése.)*

személyes moralitást, mind a vele szorosan összekapcsolódó társadalmi eticitást. Elméletileg az szavatolja, hogy kiküszöbölődik minden — implicit vagy explicit — metafizikai elv vagy motívum, s ezt a kritikai és tudományos materialista irányvonal fejezi ki.

Itt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy az emberiség vég nélkül nyílt és haladó önkormányzásának elve, amely a marxizmusban valósul meg, egyúttal az emberi történelem egységes motívuma, és mint ilyet fedezik is fel.* Az ókor nagy birodalmainak korszaka magába fogadja és egyfajta emberi társadalom szerves struktúrájában tartósan megszervezi a technikának, az állatok megszelídítésének, a fémmegmunkálásnak, a rabszolgaságra ítélt emberek differenciált munkájának évezredes vívmányait. A belső struktúrájukból, szervezeti elveik belső ellentéteiből és kölcsönös konfliktusaikból adódó korlátuk azonban válságot robbant ki, amely tragikus földindulások sorozatára hasonlít. A válság mindamellett előmozdítja az emberi civilizáció egy új dimenziójának létrejöttét a görög kultúrával, amelyben egy harcosokból, hajósokból, kalandorokból és kereskedőkből álló nép eredeti jelleme, előbb oligarchikusan, majd demokratikusan tagolt politikai struktúrává kristályosodva, lehetővé teszi, hogy a tartós rabszolgaság

* Ezzel kapcsolatban — minden fenntartásunk mellett — érdemes utalnunk *A. Gehlen* antropológiai elméletére (Der Mensch, seine Natur u. seine Stellung in der Welt. Bonn 1950.), amely szerint az embernek az alapvető természeti jellegzetessége az állattal szemben az, hogy hiányzik belőle a környezethez való szervi alkalmazkodás, amely az ösztönös állati életet jellemzi. Ezért a természetben csak az ember hivatott arra, hogy felépítse önmagát és saját világát, vagyis lényegileg nyitott horizontú történelemmel és kultúrával rendelkezzék. Persze, minden antropológiai elméletet meg kell hogy előzzön az antropológia fogalmának és tárgya természetének kritikai ellenőrzése.

talaján kialakuljon a szabad embereknek az emberi egyetemesség felé nyitott s a történelmi problematikának tudatában levő világa, amelynek kultúrája az emberiségnek az erkölcs által szentesített, a művészet által ünnepelt és egyetemességében a filozófia által szavatolt eszmei modelljén alapul. Erre a világra építi a legutolsó birodalom, Róma birodalma, a maga jogrendjét, a történelmi ellentétek összehangolására és feloldására képes igazságosság rendszerében egyetértő szabad emberek társadalmának nagy eszményi sémáját. Az ellentétek azonban radikális hangsúlyt kapnak, a társadalmi struktúra felbomlik és új formákban tagolódik, s mindez szétveti a jogrendet, megsemmisíti vele az ókor idealista humanizmusát, előidézi, hogy újra kiviruljanak a kulturális transzcendencia motívumai, amelyek a kereszténységben összpontosulnak, az emberi világ heteronómiájának elvében fogalmazódnak meg, az egyház intézményes és oktatási uralmában fejeződnek ki.

De éppen ebben a légkörben lép színre erőteljesebben az új társadalmi erők dialektikája; a jobbágyrendszer eltűnik, a gazdasági kapcsolatok megszilárdulnak és új irányokba fejlődnek. A modern társadalom kezdetét egy új osztály — a burzsoázia — kialakulása jelzi, amely átveszi a polgári élet irányítását, új politikai formákat szervez, megújult érdeklődéssel és erővel néz szembe a természeti és emberi valósággal az erkölcsi építés, a művészi alkotás, az elméleti kutatás területén. A klasszikus eszmeiség s ennek hagyományain keresztül a nagy császárkori technika visszahódítása szolgál indoklásul az emberbe, az ember szabad képességeibe, a történelem során kifejtett tevékenységébe vetett újjászületett hitnek, teret adva így a XVI. század végén diadalmaskodó realista humanizmusnak.

A tudományos és történeti gondolkodás fejlődése, a technikai erőforrások kibővülése a következő századokban, meghatározza és kiterjeszti a burzsoá tudat egyetemességét és progresszivitását, s egyúttal egy olyan egyetemes jellegű humanizmus hordozójává teszi ezt a tudatot, amely az emberi természet jogain és az egyetemes természettel való összhangjának bizonyosságán alapul. Ebben a bizonyosságban takarítja el a felvilágosodás a mítoszokat és babonákat, segíti elő az emberi élet szubjektív és objektív oldalainak szabad, differenciált kifejeződését, s vezeti el ezt az életet az autonómiáját kifejező jogok leszögezéséhez és megvalósításához. Igaz, hogy ezt a francia forradalomban kifejezett folyamatot Thermidor megakasztotta, gazdasági-társadalmi eredményeit azonban a napóleonizmus Európa-szerte széthintette, a romantika pedig, bár bizonyos tekintetben a misztikus-tradicionalista reakcióba illeszkedett, más vonatkozásban eleinte a „szellem", a kultúra forradalmában jutott érvényre, a megszentelt intézmények és az elvont eszmei értékek ellen, és ez a forradalom Hegellel az ész dialektikusságán és a valóság történetiségén alapuló, radikális idealista racionalizmusig érkezett el.

1830 és 1848 között, az ipari forradalom és a velejáró gazdasági-társadalmi fejlemények hatására, a forradalmi mozgalom újjáéled, kiszélesedik, elmélyül, magába gyűjti az új struktúra által meghatározott új társadalmi erőket és tőlük teszi magát függővé. A megújhodási folyamat élére ily módon a munkásosztály áll, amelyben érzékelhetően összpontosulnak a struktúra ellentétei és haladó dialektikája. Kiküszöbölni az előbbieket és felszabadítani az utóbbit: ez az értelme az osztályharcnak, amelyet a marxizmus történelmileg igazol.

A marxizmus éppen ezekkel a célokkal kapcsolatban vállalja egy új humanizmus tartalmát és elkötelezettségét: s ez már nem idealista humanizmus, mint az ókoré, sem tragikusan realista, mint a reneszánszé, sem elvontan utópikus, univerzalisztikus és optimista, mint a felvilágosodásé, hanem történelmileg építő humanizmus, amely a tudományos, technikai és történelmi tudaton alapul, s arra irányul, hogy megformálja és megvalósítsa a történelemben az emberiség autonóm világát.

Így világosan kitűnik, hogy a marxizmus magában gyűjti össze, látja el jelentéssel és valósítja meg az egész humanista hagyományt, s hogy éppen a történelmi dialektika mély ellentmondásainak elemzése révén szabadítja meg a humanizmust az elvontságoktól, előfeltevésektől, szennyeződésektől, emeli egy végtelen fejlődés aktív kritériumává, amely magával a történelemnek mint az emberiség önteremtésének és önellenőrzésének természetével hangzik egybe. A marxizmus tehát, mivel arra törekszik, hogy a történetiségnek és belső dialektikájának konkrét, egyetemes és aktív tudata legyen, nem más, mint a történelem emberileg pozitív és hiánytalan megértése, és annak is kell lennie. A történelmi tudatot képviseli egész gazdagságában és konkrétságában, mint olyan erőt, amely egy egyetemesen konstruktív tevékenység révén bontakoztatja ki a történelem egységes értelmét. Világos, hogy társadalmi egyetemességéhez hasonlóan, történelmi egyetemessége sem közvetlen léte a marxizmusnak, hanem dialektikájának konkrét törvénye, folyamatának és a benne kibontakozó cselekvésnek az értelme.

3. A marxizmus történelmi egyetemessége meghatározza etikai egyetemességének jellegét. A „tudós-gőg", amely mindig az elméleti dogmatizmusban fejeződött ki, nemcsak az erkölcsfilozófiára terjedt ki, hanem az erkölcsiség általános felfogására is. Jogot formált arra, hogy az etikum bonyolult világát, érzelmeit, aktusait, normáit, értékeit egy feltétlen, egységes elvből származtassa — s így igazolja is —, amelynek eszmeisége ily módon amazok forrásává és kritériumává válik. A hamis dedukciónak ez az elméleti fonáksága, amely az erkölcsi élet idealizáló elvonatkoztatásának, bárdolatlan elsekélyesítésének, képmutató szubjektivista értelmezésének gyakorlatával párosul, összeütközik az erkölcsi életben kibomló ellentétek, gazdagság, változatosság, redukálhatatlanság tapasztalatával, a külső és belső harcok tapasztalatával, amelyeket ezek az ellentétek váltanak ki, megtermékenyítve és megközelítve az erkölcsi valóságot. Ha az elmélettel nem akarjuk elárulni magát az erkölcsi gyakorlatot, szem előtt kell tartanunk ezt a bonyolultságot és elevenséget, felismerve mindamellett bensejükben az erkölcsi rend egyesítésére és egyetemesítésére irányuló erőfeszítés jelentőségét, mind az egyre szélesebb és szervesebb emberi közösség vonatkozásában, mind a személy felelősségét és erkölcsi méltóságát illetően. A kötelesség formális elvontsága és az erény konkrétsága, a szándék egyetemessége és a tett részlegessége, a személyes szabadság és a társadalmi felelősség közötti ellentétek, árnyalataik és tartalmaik végtelen változatosságában az erkölcsiség eleven dialektikáját fejezik ki, amelyben a normák, akaratok, érzelmek, cselekedetek csak saját határukon és folyamatukon belül érvényesek.

Ez az értelmezés tehát teljes konkrétságában fogja

fel az erkölcsiség világát és magát a történelem világát, s ha elvről kell beszélnünk, akkor az a történelem mint folytonosság átélt és megcselekedett érzése, az emberek autonóm birodalmának felépítése és folyamatának tudatos kormányzása, amely a személyiség pólusa és az emberi közösség pólusa közötti soha meg nem szűnő feszültségben játszódik le, abban a feszültségben, amelynek során az emberiség elszakad a természettől és úrrá lesz rajta. Nos, a marxizmust ezen a téren az jellemzi, hogy felhagy minden moralista gőggel és gyökeresen historizálja az etikát. Mégpedig nem egy töredékes és szétszórt relativizmus értelmében, amely az elvont historizmus megfelelője, egy olyan historizmusé, amely az eseményeket egymástól, tehát a történelemtől elszakítva a puszta időbeli formalitásba taszítja, hanem abban az értelemben, hogy az etikai állásfoglalásokban feltárulnak az emberiség történelmileg konstruktív dialektikájának mozzanatai.

Ebből nem az etikai tartalmak múlékonyságának tudata születik meg, hanem termékeny belső elevenségüké, amely a történelem menetéhez idomul. S maguk az erkölcsi tudat kategóriái: a méltóság, szabadság, felelősség, erény, kötelesség nem tételeződnek többé e tartalom egyetemes érvényének elvont, formális rendszereként, patetikusan gyógyíthatatlan ellentéteket vagy képmutató keveredéseket idézve elő, hanem az erkölcsi tartalom dialektikus fejlődésvonalainak mutatkoznak, amennyiben ez a tartalom a történelem egységes konstruktív erőfeszítését fejezi ki. A marxizmus tehát nem a hagyományos etikával áll szemben, hanem annak megmerevedésével, tehát — jóllehet minden kompromisszum ellen irányuló éles vitában — átértékeli a hagyományos etika értelmét és emberi funkcióját. A ha-

gyományos erkölcsiség válságának két szorosan összefüggő szélsőségével szemben — az egyik: elveinek kivetítése a vallási transzcendencia síkjára, a másik: tartalmainak felbomlása a szubjektív hajlamok és az objektív történések önkényes viszonylagosságában — a marxizmus visszavezeti az erkölcsiséget a történelmi élet emberi konkrétságára és a benne kibontakozó jelentés egytemességére.

Ezzel persze nem szökik el a kockázatok és a hibák elől, ellenkezőleg: szembenéz velük, és megfizeti értük a számlát. Csakhogy nem úgy néz szembe velük, mint az emberiség eszményi útjának előreláthatatlan és igazolhatatlan földindulásaival, hanem mint az emberiség által megtett történelmi út valóságos mozzanataival, felismerve őket és magára vállalva kiküszöbölésüket, mindig szem előtt tartva a megvalósítandó feladat konkrét egyetemességét. Itt is világos, hogy a marxizmus etikai egyetemessége — éppen mert nem elvontan eszmei, hanem történelmileg emberi — nem egy formula általánossága, hanem a hódítás dialektikus folyamatossága; nem szökik az elvek és a szándékok egébe, hanem a földön marad, a tagolt, viszálykodó dinamikus erkölcsi valóságon belül működik, hogy megvalósítsa e valóság önmagának és saját értékének tudatában levő, egységes fejlődését.

4. A marxizmus társadalmi, történelmi és etikai egyetemességét elméleti egyetemessége igazolja és szavatolja. Mindamellett figyelembe kell vennünk, hogy ennek az egyetemességnek semmi köze egy dogmatikusan értelmezett igazságéhoz, mintha a marxizmus feltétlen végérvényes tudás volna, vagy ilyennek állítaná magát.

Az efféle értelmezés gyökeresen meghamisítaná a marxizmus elméleti tartalmát. Inkább azt mondhatjuk, hogy a marxizmus elméletileg a spekulatív ész évszázados folyamatának örököse. És hozzáfűzhetjük, hogy a jelenkori tudás válsága a marxizmusban éppen ezért a maga pozitív fonákjára lel, amely a tudásnak teljes elméleti szabadságot és konkrét gyakorlati hatékonyságot biztosít. Világítsuk ezt meg egy — mégoly sematikus — történelmi áttekintéssel.

Az ókori Görögországban a kultúra általános idealizáló jellegének a transzcendencia dogmatikus racionalizmusa felel meg a tudásban, amely transzcendencia a tapasztalati világon túl határozza meg az intelligibilis szféráját. A tényeknek mint történelmi eseményeknek kapcsolatai az empirikus szférában, a viszonylagosban maradnak, amely képtelen a tudományos rendszerezésre. Egyszerűen csak annyiban értelmezhetők, amennyiben egy teológiai rendszerbe kényszerülnek, amely az ész transzcendens eszményét veszi célba. Az ókori gondolkodásnak ez a dogmatikus racionalizmusa — amely csak a matematika és a csillagászat terén törik meg, anélkül azonban, hogy ennek világosan tudatában volna, sőt, még erőfeszítést is tesz, hogy megfertőződjék velük — támaszul kínálkozik a filozófiai bölcsesség etikai idealizmusa számára, később pedig, a középkorban, a keresztény teológia strukturális sémájává lesz, megszilárdulva és megmerevedve fertőzöttségében.

Az újkor kezdetén, a gazdasági viszonyok, a társadalmi szerkezet, az erkölcsi intézmények megújulásával, a természeti és emberi valóság önmagáért kap jelentőséget és értéket. S mialatt kicsírázik az a követelmény, hogy a cselekvő művészetek, a nevelés és a politika technikailag meghódítsák ezt a valóságot, felébred ész-

szerű, autonóm megértésének nem pusztán empirikus kíváncsisága, hanem szükségszerűsége, más szóval, az ész használatának és immanens módszerének szükségessége. Ennek a követelménynek felel meg a tudományos-matematikai gondolkodás fejlődése és a történészek előrelépése, és ennek jelentőségét foglalja össze a XVII. század racionalista immanentizmusa, amelyben feléled az ész kategóriáinak értelme. Az angol empirizmus és a kanti kritika a modern racionalizmus megújulásának második mozzanatát kezdeményezi. Az ész transzcendens alkalmazásának bírálatát dogmatikus alkalmazásának általános bírálatává mélyítik, s az ismeretelméleti problémán keresztül magát a megismerést ismerik fel problémának, a racionális aktust pedig végtelen folyamatnak, amely a tapasztalat részlegességét egy egyetemes tapasztalatban oldja fel. Hegel nagy felfedezése, hogy ennek a konkrétan adott dolgokon belül lejátszódó folyamatnak a határán az ésszerű és a valóságos egybeesnek; Hegelnek köszönhetjük a dialektika elmélete terén annak a módszernek a kialakítását, amely az ésszerű folyamat fejlődését, minden dogmatikus megtorpanáson túl, lehetővé teszi. Mindamellett a hegeli rendszer idealizmusát jellemző metafizikai-teológiai görbület még mindig Hegel dogmatikus maradványát fejezi ki, az őt jellemző dialektika és történetiség ellenére.

A legutóbbi évszázad egész gondolkodása ellene hat ennek a dogmatikus-metafizikus maradványnak és idealista légkörének. S ez a reakció — ha egészében nézzük és egyelőre eltekintünk a marxizmustól, amelynek egyetemessége a következőkben világosabban fog kitűnni, Marxnak a hegeli filozófiával szemben gyakorolt bírálatán is túl — három aspektusban jelentkezik: egyrészt mint a „metafizikai minimumra" csökkentett me-

tafizika válsága, mint annak tudata, hogy a metafizika korlátolt és hiábavaló, ha tudományos tudásként lép fel, vagy ha az irracionális önkényére hagyjuk, amelynek titkos motívumait egy vakító egyetemesség hozza napvilágra. Másrészt, mint a racionális dogmatizmus bírálata, akár egy finomabb kísérletező szellemnek, akár az elméleti szintézis rugalmasabb és dialektikusabb folyamatának nevében, amelyek különbözőképpen, a tudás belső kritikai jellegét különféle aspektusokban kifejező formulákban egyensúlyozódnak. Harmadsorban, mint a tudományos és történelmi kutatás szabad fejlődése, túl a végleges szintézis minden igényén az elvek, módszerek, eredmények minden elvont egyneműségével szemben.

Így tehát a mai tudásnak ez a rendkívül differenciált és bonyolult helyzete, amelybe a modern gondolkodás fejlődése torkollik, s amelyet ennek válságaként értelmeztek, inkább az ész végleges megszabadulása dogmatikus korlátaitól, különböző irányokban érvényes visszahódított szabadsága, a tapasztalat részlegességének megoldása a valóság egyetemes síkján. Ez a konkrét dialektikus realizmusnak felel meg, az építő humanizmus forrásának, amely a tudományokban jártas technikát eszközként alkalmazza, hogy a történelmet lényegi értelme, az ember világbeli autonómiájának kivívása felé irányítsa. Nos, a marxizmus éppen a tudás jelenlegi válságának ezt a konkrét pozitivitását képviseli. A marxizmus a modern civilizáció tragikus konfliktusainak bensejében született, mint a proletariátus tudata saját emberi követeléseinek törvényességéről és a teljes társadalmi struktúra gyökeres megújításának szükségességéről, amelynek a szabad fejlődését elméleti síkon szavatolja. És éppen azért szavatolja, mert ki-

küszöböli a dialektikus materializmusban a gondolkodás minden metafizikai görbületét, úgy határozva meg a valóságot, mint az egyetemes viszonyok nyílt rendszerét, s mint egységes szintézisek dialektikus folyamatát, biztosítva ily módon — a kritikailag nyílt racionalitás sémáiban — a tudományos tudat és a történelmi tudat szabad fejlődését egy konkrétan építő jellegű humanizmus érdekében.

A marxizmus elméleti egyetemessége tehát abban áll, hogy meghatározza és megvilágítja a tudás racionalitásának egész folyamatát, és a jelenkori válsághelyzet végleges megoldásával biztosítja, hogy a tudás, mint a társadalmi megújulás nyílt tudata, minden irányban szabadon fejlődhessen.

Világos tehát, hogy ennek az egyetemességnek semmi köze a feltétlen igazságra jogot formáló filozófiai tanítások általánosságához. Inkább az ész egyetemességével azonos, ha észen a részleges tapasztalat megoldásának végtelen folyamatát értjük a valóság síkján, annak lényeges irányai szerint. Így ez az egyetemesség nem adott tény, nem egy dogmatikus — mert felfedezett — igazság formuláját megillető jellegzetesség, hanem lényegi és nyitott feladat egy olyan módszer alapján, amely magát az ésszerűnek a konkrétságát fejezi ki. Az egyetemesség feladata, amely annál inkább meghatározódik, minél inkább integrálódik és nyilvánul meg a marxizmus a gondolkodás egész történetében, gyökeret ereszt a legszélesebb jelenlegi elméleti problematikában, és szavatolja, emberi értékének biztosításával, mind tágabb irányokban és síkokon, az elméleti kutatás szabadságát és dialektikus folyamatosságát. Ez a feladat annál is sürgetőbb, mert a marxizmus nem egy elit ezoterikus doktrínája, hanem nagy harcok tudata és változó hori-

zontja; s ezek a harcok azért folynak, hogy megújuljon a civilizáció és a kultúra világa, amelyet — legmagasabb szféráiban és a józan ész síkján egyaránt — még ma is számtalan megtorpanás, törés, dogmatikus torzítás és szennyeződés kompromittál.

5. A fentiekből következik a marxizmus egyetemességének ötödik aspektusa: az emberi egyetemességé. A marxizmus nem pusztán a beavatott gondolkodók szűk körének szánt filozófiai tanítás. Persze, elméleti egyetemességének kidolgozása és fejlesztése ezekre vár. A marxizmus azonban egyrészt mind a tudományos gondolkodás, mind a történelmi gondolkodás szabad folyamatának szavatolója, másrészt a józan ész egyetemesen nyitott és haladó tudatának kialakulása a konkrét osztálycselekvésen keresztül. Módszer, de olyan módszer, amely egy jól meghatározott történelmi követelményben gyökerezik, s egyúttal megérti, kifejleszti és megeleveníti az ésszerű kutatás összes módszereit, minthogy ez a követelmény egy alapvető emberi problematikából sarjad ki. Így a marxizmus nem metafizikai állítás, hanem a tapasztalat minden pontjából, minden szintéziséből kifejlődő gondolkodás és kutatás; nem hiedelem, hanem az ész a maga valóságában. Mégpedig olyan valóságos ész, amely nem csupán a csekély számú „bölcsre" vonatkozik, hanem minden emberre, aki emberségéért harcol. A marxizmus az igazság mint erőfeszítés, a közös kutatás mint egy konkrétan működő tudat forrása. A filozófia mint bölcsesség klasszikus eszménye a marxizmusban megváltoztatta értelmét és értékét, kiterjedt és elmélyült. Valamennyiünk emberségének konkrét történelmi öntudatává lett, mint

cselekvési elve — ha csupán meghatározott létezésünk korlátai közt is — meghatározott konfliktusainknak, dialektikus karakterisztikánknak, életünknek. Olyan cselekvő „bölcsesség" tehát, amely feltör mindannyiunkban, áthatja valamennyiünk életét, és részt vesz a többiekében; s ebben a részvételben hangsúlyozódik a tömegek „bölcsessége", amennyiben a történelmi emberségig emelkednek.

Ebben gyökerezik a marxizmus emberi egyetemességének egy másik aspektusa. Ez a nyugati civilizáció talaján született meg és fejlődött ki, s mint látni fogjuk, annak örököse és egyetemes értelmezője. Az utóbbi évtizedek azonban megmutatták, hogyan veti meg a lábát, hogyan gyökeresedik meg, fejlődik és lesz cselekvő erővé más civilizációk és kultúrák népeinél is.

A marxizmus megvalósulása a kínai nép körében, iránymutató hatása más ázsiai és afrikai népekre, még a mohamedán hagyomány népeire is, túlságosan szembeszökő jelenség, semhogy mellőzni lehetne, még ha csupán a kezdetén tart is e megvalósulás és hatás formáinak tanulmányozása. Ahol a kereszténység vagy a polgári felvilágosodás évszázados munkája csődöt mondott, ott diadalmasan és cselekvően lép fel a marxizmus, mint az emberi civilizáció egyetemes közvetítője.

Ezt a tényt talán három különös okkal indokolhatjuk. Az első abban áll, hogy a marxizmus olyan alapvető emberi problematikán alapul, amely ezeknek a népeknek a körében annál elevenebb és nyíltabb, minél inkább megtörte hagyományaikat a gyarmati vagy félgyarmati rendszerben a nyugati civilizáció közbelépése. A második az elsőhöz kapcsolódik, s a lényege az, hogy a marxizmus minden nép számára a tudat leplezetlen és megbízható, konkrét alakítója, történelmüknek, alap-

vető problémáiknak és megoldási módszerüknek formálója. A harmadik ok végül az, hogy a marxizmus tevékeny tudományos gondolkodásmódot honosít meg, amelyben ész és tapasztalat összefonódik az igazság végnélküli meghódításának frisseségében, s ezzel együtt olyan eleven technikai érzéket, a konkrét cselekvés iránti hitet és lelkesedést ültet el, amely minden emberben visszatükröződik és értelmet ad életük és tevékenységük különösségének. A marxizmus általában mindezeknek a népeknek az ősi kötelékektől és korlátoktól, a szokás mítoszaitól, a hagyomány tabuitól való megszabadulást jelenti. Teljes meghódítása az emberi aktivitásnak és szabadságnak, amelyek mégsem a hagyományon kívül vagy ellene, hanem magán az egyetemes történelemmé, az emberek birodalmává lett hagyományon belül teljesednek ki, úgy, hogy semmi sem megy veszendőbe, semmi sem homályosul el, hacsak nem maga a homály, teret adva a tapasztalat, a gondolat, a tett megújult frisseségének.

Persze, ebben az esetben sem szabad úgy vélekednünk, mintha a marxizmus egyetemessége közvetlen igazságformulájában rejlenék. Ez az egyetemesség inkább potencialitás, amely megvalósulóban van, s nem a marxizmusnak mint elméletnek a népekre gyakorolt egyoldalú hatásaként az, hanem a népek eleven valósága és az elméleti tudat közötti kölcsönös és dialektikus hatásként. Ebből következik, hogy tevékenysége és kifejeződésének formái népenként változnak, szükségszerűen az adott nép társadalmi szerkezetéhez és történelméhez idomulva, és minden nép tapasztalata gazdagítja, integrálja és megtermékenyíti a többieket. A marxizmus nem valamiféle általános fény, amely kívülről világítja meg a zavaros tudatokat. Olyan fény,

amely az emberi valóság bonyolult erőfeszítéseiből tör fel, s kompromisszumok nélkül világít, hogy ezt a valóságot az ész és a tett szabadságának síkjára emelje. S világos, hogy ebben a dialektikus folyamatban az ész új formákban válik aktívvá, a tan új utakon és új tartalmak révén alakul ki, s egy-egy nép valóságából az marad meg, ami emberi, hagyománya ellenben történelemmé lesz és szentesíti egyetemes emberségét.

Végezetül röviden összefoglalhatjuk a fent kifejtett észrevételeket. A marxizmus természeténél fogva feloldja magában a konfliktust, amelyből kiindultunk: ideológia és filozófia, gyakorlatiság és elméletiség, konkrét elkötelezettség és bölcsesség konfliktusát. Történelmi forrása és e forrásból alkotott tudata egybevág az erőteljes történelmi, etikai, elméleti és emberi egyetemességgel. Ez az egyetemesség azonban éppen ezért nem egy feltétlen igazság közvetlen formájában adott, hanem a harc, a kutatás, a feladat formájában, amely mindig a történelemben levőnek és a történelemért valónak tudja magát. Ez az egyetemesség egy olyan történelmileg konstruktív humanizmus konkrétsága, igazsága, szavatossága, amely arra irányul, hogy megteremtse a történelem minden erőfeszítésének középpontjaként az emberiség autonóm birodalmát és nyílt fejlődésének eszközeit.

Ez a nézőpont természetesen függőben hagyja, hogy miképpen lehet és kell esetről esetre, helyzetről helyzetre megvalósítani a marxizmus történelmileg konkrét és cselekvő időszerűségét.

Ez már nem elméleti, hanem politikai probléma, ezernyi ismeretlennel, amely az emberek életéből követke-

zik; csupán annyi bizonyos, hogy ezt az időszerűséget sohasem mint feltétlent és véglegest kell megítélnünk és cselekvően átélnünk, hanem mint a marxizmus valóságos dialektikájának mozzanatát, amely a történelmi valóság tágabb dialektikájába illeszkedik.

Részlet a „Művészetfilozófia" c. kötetből

A FUNKCIONÁLIS MŰVÉSZET*

A szépművészet és az iparművészet megkülönböztetését esztétikai szemszögből nézve jó ideje lényegtelennek, pusztán osztályozó jellegűnek és empirikus eredetűnek nyilvánítják. Az empirikusság azonban mindig bizonyos érvénnyel bír a spekulatív egyszerűsítéssel szemben, s ez a mi esetünkben közvetlen jelentőségre tehet szert, ha a fenti megkülönböztetést a tiszta művészet és a funkcionális művészet vele egyenértékű megkülönböztetésével váltjuk fel, az előbbin azt a művészetet értve, amelynek megalkotásában és megítélésében az esztétikai érték lényegesnek és önállónak mutatkozik, az utóbbin pedig azt, amelyben a mű funkcionális értéke áll megalkotásának és megítélésének középpontjában, s határozza meg esztétikai érvényét is. Az első típushoz a költészet, festészet, szobrászat, zene, építészet jellegzetes, mintaszerű alkotásait sorolhatjuk; a másodikhoz az alkalmazott vagy díszítő, vagy iparművészet munkáinak mérhetetlen sokaságát, amelyek összetett művésziség-szférát alkotnak, ahol életünk visszatükröződik, lezajlik és szentesítődik.

Persze, ez a különbség nem vonható meg valamely tiszta, tárgyi ismérv alapján; inkább a mű célzatára és

* Kézirat. Az aláírás arra enged következtetni, hogy a cikk egy külföldi folyóirat vagy valamilyen hivatalos gyűjtemény számára készült. Kelte kb. 1955. Megjelent az „Il Verri" 1960. 4. számában, a szerző halála után.

dinamikus belső egyensúlyára vonatkozik, semmint kvalitatív valóságára. Vannak ugyanis a költészetnek, a festészetnek, a szobrászatnak, a zenének olyan alkotásai, amelyeknek érvényessége dekoratív, ornamentális, általában funkcionális és az is kíván lenni, azt pedig mindenki tudja, hogyan váltakoznak ezek az értékek, s játékuk milyen változékony egyensúlyt teremt az építészet történetében, különböző stílusaiban, sőt egyetlen építészeti alkotáson belül is. Mi több, a tiszta művészet valamely alkotásához mindig, vagy csaknem mindig másodlagos elemek is járulnak, amelyek egy különleges funkcionalitásba illesztik és ennek jelentésével látják el: a szobor talapzata, a térbeli környezetet meghatározó gesztusa; a kép kerete; a megbízó vagy a vevő alakja magában a kompozícióban; látványos rendezés a színpadi zenéhez. Továbbá a mű esztétikai értéke, amelyben intuitív módon szublimálódnak az élet aspektusai vagy mozzanatai, funkcionálisan visszatükröződik magában az életben, mint ezeknek az aspektusoknak és mozzanatoknak a szentesítése és kibontakozása. Másrészt az alkalmazott művészet kisebb műveiben a tisztán esztétikai érvényű formai vagy lényegi mozzanatok olyan hangsúlyt kaphatnak, hogy függetlenné válnak és feloldják magukban a funkcionális értéket.

Ennek ellenére, bármily viszonylagosnak s a területek objektív és végleges különválasztására bármily alkalmatlannak tűnjék is előttünk a tiszta művészet és a funkcionális művészet megkülönböztetése, bármennyire összekeveredjék és egymásba fonódjék is a két ellentétes motívum, mégis azt kell mondanunk erről a felosztásról, hogy magának a művészetnek a jellegzetes dialektikáját képviseli, egyfelől a művészet eszmei-esztétikai jelentésének mozzanata, másfelől az emberi alkotó- és

cselekvőképesség mozzanata között. A művészet esztétikai-idealista értelmezése — elvontságával, horizontja korlátoltságával, akár a metafizika „hely nélküli helyén" mint a tiszta értékek földjén csírázik ki, akár a pszichológiai szubjektivitásba húzódik vissza, vagy bizonytalanul ingadozik a két véglet között — éppen abból keletkezik, hogy elhanyagolják a művészet funkcionális mozzanatát, amelyben konkrét humanitása a maga problémáinak változatosságában, konstruktív műveleteinek eredetiségében alakot ölt.

Hogy a művészet, különböző formákban és aspektusokban, ebből a konkrét, cselekvő humanitásból keletkezik, azt történetileg képzett és tapasztalt szellemeknek aligha kell bizonyítanunk. Az esztétikai érték — bár valamiképpen benne rejlik a művészi tevékenységben és lépésről lépésre fenomenológiailag bontakozik ki benne különböző fokokon és formákban — nem intencionálisan eredeti. A műalkotás különféle magatartásokból születik, amelyek változatos hatást fejtenek ki különböző anyagokra, az emberi szükségletek és az élet bonyolultságából származó célok és különböző funkciók szerint. Az esztétikai érzék — melynek ez a szépség csupán módusza, amelyet a görög kultúra vetített fel az eszményítés egére, kiegyensúlyozva a többi tiszta szellemi értékekkel — ezen a művészi anyagon gyúl ki, ott, ahol, bármily bonyolult legyen is az eredete, különféle tényezőkből, érzékiekből, technikaiakból, szellemiekből, társadalmiakból fakadva, az intuíció révén az én és a világ közvetlen összetalálkozásaként, a viszonyuk által meghatározott problémák felszabadítójaként tételeződik. Mindennapos, banális vagy tragikus összefonódásuk, ha csak pillanatnyilag is, de feltétlenül megoldódik az esztétikai szemléletben, amelyben az én, csodála-

tos összetalálkozás folytán, úgy látszik, megtalálta a maga világát, a világ pedig a maga eleven tudatát.

Az esztétikai intuíciónak ez a virága azonban a műalkotás bonyolult struktúrájából, egy különbözőképpen megvalósított és változatosan punktualizált egyensúlyból hajt ki, és csak bizonyos esetekben oldja fel teljesen saját értékében a műalkotást, megsemmisítve különleges emberi és funkcionális jelentőségét. A műalkotás érvényessége mindig az értékek — művenként különböző — összefonódásából, egyensúlyából adódik: érzéki, technikai, formális, erkölcsi, szellemi, társadalmi, esztétikai értékekből. Az utóbbiak uralkodó autonómiája, amely meghatározza a művészi világ eszmei folyamatosságát és egységes kulturális problémakörét, nem csodaszerűen keletkezik — ahogy az idealista vagy romantikus esztétika feltételezi — egy eszményi modell tükrözéséből vagy a lángelme teremtő ihletéből, hanem sajátos feltételek szerint bontakozik és fejlődik ki. Történelmileg a művészi tevékenység eszményítő vagy menekülés-jellegű funkcióival kapcsolatban jön létre, amilyen a mítikus-vallási vagy a monumentális celebratív funkció, vagy sajátos tartalmakkal kapcsolatban, mint amilyen az emberi alaké, vagy pedig a funkcióval és a tartalommal összefüggő, egységes és harmonikus formai struktúrák meghatározódásával kapcsolatban — gondoljunk a görög építészet és szobrászat kánonjaira és arra a felfedezésre, amely a szép anyagiságának, eleven szervességének és eszmei önállóságának összetett világán keresztül beteljesül bennük. S a szépség autonómiájának feltételeiként érvényesülnek emellett az érzéki harmóniák elemei, amelyek gyakran a mű jellegzetes anyagához kapcsolódnak — a különböző anyagokban, a nyelvtől a festékpalettáig és a hangsorig, a

márványtól a fémig, a fáig, egyfajta egészen eredeti, sajátos értékekben gazdag érzékenység rejlik, amely különféleképpen hangzik egybe az életben való erős meggyökeresedés vagy az életből való könnyed és fesztelen menekülés tendenciájával. Végül, vannak olyan társadalmi feltételek és körülmények, amelyek lehetővé teszik a gyakorlati érdeknélküliség vagy a menekülés, vagy a játék, vagy az eszményi, illetve a valóságfeletti szenvedélyes kutatásának légkörét, amelyben a művésziség a tiszta esztétikai érték felé emeli önmagát.

Ezeknek a feltételeknek, összefonódásuknak, változékony egyensúlyuknak közvetítésével keletkezik, fejlődik, válik egyetemessé az autonómia formájában az eszteticitás, teremt kánonokat önmagának, s lesz normatívvá magának a művésziségnek a számára, szinte azt az illúziót keltve, hogy ez, szerves összetettségében, az ő tisztán eszményi érvényességének szűz ölében fogant. Az esztétikai értékeknek ez a fenomenológiája, amelynek motívumait itt éppen csak megemlítettük, amelyet azonban részletesen nyomon követhetünk fejleményeiben és megtorpanásaiban, a művészet történetében — mihelyt az valóban emberi történetté lesz és megszabadul az esztétikai érték struktúráját elhomályosító esztétizáló előítéletektől — különböző vonalakon bontakozik ki, amelyek azt jellemzik, amit szépművészetnek vagy tiszta művészetnek szoktunk nevezni, ezen belül pedig azt, amit műfajokként szoktak meghatározni. Ahogy az erkölcsi világ az emberi viszonyok egyre gazdagabb változatosságát mutatja fel előttünk, amelyek lépésről lépésre különböző irányokban, saját erejükből fejezik ki az erkölcsi értékeket, s bennük a tisztaság és következetesség különféle fokain szerveződnek meg; s ahogy a tudás világa a többé vagy kevésbé ellenálló

kaotikus tapasztalattömeg elméleti szintézisének előrehaladását képviseli különböző síkokon és különböző intenzitással, úgy jelenik meg a művészi világa az esztétikai intuíció többé vagy kevésbé tiszta fellobbanásaként, meghatározódásaként, elrendeződéseként, az általa többé vagy kevésbé mélyen átjárt és átalakított emberi cselekvés termékeinek és szándékainak gazdagsága nyomán. Bizonyos irányokban — ahogy említettük — és bizonyos esetekben teljes ez az átalakítás, és tökéletesen feloldja magában, vagy igyekszik feloldani a művészet értelmét; más irányokban viszont a művészet emberileg sajátos funkcionalitása — technicitása — megtartja független érvényét, s nem oldódik fel az esztétikai értékben: ellenkezőleg, önmagához igazítja azt; nem megsemmisül benne, hanem megrögződik, s hogy úgy mondjuk, átszellemül. Világosabban szólva, ezeknek a műalkotásoknak a szépsége szoros kapcsolatban áll és ilyen kapcsolatban tudja magát az emberi tevékenységhez fűződő jelentésükkel, ezt eszményíti és ezt szentesíti. Azzal a jelenséggel állunk itt szemben, amit funkcionális művészetnek neveztünk, a szépművészetek funkcionalista mozzanataival, az alkalmazott vagy iparművészetek felmérhetetlen bőségével.

Talán célszerű lesz elismételnünk, hogy a művészetnek ez a felosztása nem világos, objektív határt jelöl a magasabb rendű szépművészetek és az alacsonyabb rendű iparművészetek területe között, hanem bizonyos dialektikus feszültséget a művészi egész területén, s ez a feszültség különféleképpen polarizálódik mindkét irányban. A tiszta művészet nagy alkotásai, amint mondottuk, mindig tartalmaznak társadalmi vagy kulturális funkcionalitásukra jellemző elemeket, ez a funkcionalitás pedig esztétikai értékük intenzitásából és tisztaságá-

ból ered. Másrészt az iparművészet alkotásai a formaiság és érzékenység bizonyos vonatkozásaiban rendkívüli esztétikai csillogást érnek el, amelyet éppen részlegessége és kivételessége hangsúlyoz — egy muranói kehely fényének elvont játéka, egy jáde-csésze lágy fényű ragyogása, egy acél íróvessző előkelően könnyed nemesfém berakása —, hacsak nem fedi el és nem szublimálja a tárgy teljes funkcionalitását. Azt is meg kell azonban jegyeznünk, hogy gyakran lefokozásnak látszik, ha funkcionális jelentésbe illesztünk egy olyan műalkotást, amelyet a hagyomány és a stílus mint tiszta művészetet jellemez. Jellegzetes esete ez az ornamentalitásnak vagy monumentalitásnak, amelynek szónokias felszínessége az értékek erőszakolt halmozását fejezi ki. És megfordítva, az alkalmazott vagy iparművészet, amely igyekszik lerázni funkcionalitása átszellemített szentesítésének nyűgét, hogy stílusában és formáiban a tiszta művészet rangjára emelkedjék, groteszk pöffeszkedést vagy mesterkélt modorosságot áraszt, amelytől csak úgy szabadulhat, ha alább adja vagy megváltoztatja tónusát, s mintegy öngúnyképpen más méreteket, más anyagot választ, és a kompozíció egyensúlyát — miközben új, érdekes motívumokat von ki belőle — újfajta formai értékekké és a mű kifinomult pontosságává változtatja át. Ez a feszültség — hogy példát mondjunk rá — jellemző vonása a barokk iparművészetnek: ilyen természetű megoldása jellegzetes értékkel ruházza fel az égetett agyagból, fából, elefántcsontból, jádéból készült kínai díszítő vagy szakrális szobrocskákat, amelyekről szólván, rá kell mutatnunk arra, hogy a kompozíciós rugalmasságát, az értékeknek a műtárgyakból sugárzó változatosságát, a jelentésükhöz csatlakozó gunyorosságot elősegíti az a körülmény, hogy az ilyen iparmű-

vészet nem választ a szó klasszikus értelmében tisztán esztétizáló „szépművészeti" modellt.

Nem érdemes felsorolnunk itt az iparművészeteket, hiszen a felsorolás eleve empirikus és hiányos. Csak jelezhetjük a művészet funkcionalitásának különböző irányait, nem osztályozásuk végett, amely mindig pontatlan és önkényes, hanem azért, hogy megmutassuk azokat a legfőbb fonalakat, amelyekkel a művésziség az emberek konkrét életét átszövi. Idézzük fel a művészet funkcionalitását, mindenekelőtt a kultúra különböző aspektusai sajátos értékeinek szentesítésével és terjesztésével kapcsolatban, ami jellegzetes mozzanata a kultúrfenomenológiának, s tükröződik a művészet allegorikus formájában, különösen azokban a korszakokban, amelyekben — mint az allegorizmus minden területén remeklő utolsó középkori évszázadokban — a nagy, tiszta értékek humanizálására és maradandó jelenvalóságára törekszenek, s még tágabb értelemben véve, a művészetnek oly határozottan vallott tanító és nevelő jellegében. Az allegorizmus és a tanító jelleg nem eltévelyedése a művészetnek, hanem konkrét mozzanat a művésziségnek a szellemi értékek időszerűségétől függő fejlődésében. Mindkettőnek van saját struktúrája, tartalmi, stílus- és jelentéstörténete, amelyben különbözőképpen fonódik össze és helyezkedik szembe egymással az esztétikai és a funkcionális jelentés, s amelyben az élet és a költészet új oldalai hangsúlyozódnak. Nincs nagyobb képtelenség annál az elképzelésnél, hogy az „Isteni Színjáték" költészet lehet, a román és gótikus székesegyházak szobrászata művészet lehet allegorikus öltözékétől vagy jelentésétől függetlenül, vagy attól elvonatkoztatva, vagy annak ellenére; hogy a hésziodoszi „Munkák és napok" vagy Vergilius „Geor-

gikon"-ja költészet lehetne, ha nem rendelné alá magát a tanító célzatnak vagy kánonnak. Az efféle bírálat történelem- és művészetellenes, ostoba esztétizáló szőrszálhasogatás, amely nem ragadja meg a művésziség világát alkotó és fejlesztő benső emberi motívumok szövedékét. Tág tere nyílik itt az elemzésnek, de még csak nem is érinthetjük, csupán arra emlékeztethetünk, hogy a művészet eszteticitásának és kulturális funkcionalitásának ez a viszonya jóval meghaladja jellegzetes képviselőjének, az allegóriának és a tanművészetnek a területét.

Azt hiszem, szükségtelen megemlítenem, mennyi emberi pátosszal és milyen áttetsző ritmusban fordítja le Lucretius és Dante költészete a közvetlen, résztvevő intuíció nyelvére a spekulatív tudásnak nemcsak a tartalmát, hanem elméleti-módszerbeli feszültségét is. Arra sem kell utalnom, milyen erőt kap a jogi és erkölcsi törvény romolhatatlan eszmeisége Szolón verseiben, Tacitus történeteiben, a nagy görög és római szónokok beszédeiben. Még kevésbé kell emlékeztetnem a vallásos művészetre, annak mélységes evokatív és szuggesztív értékére, vagy utalnom arra a tényre, hogy mindezekben az esetekben nem csupán a művészet ad testet és érvényt a különböző szellemi állásfoglalásoknak és terjeszti ki ezek hatókörét, hanem maga is éppenséggel ezen az úton gazdagodik új tartalmakkal és új formákkal.

Mindazonáltal bizonyos, hogy a funkcionális mozzanat nem mindig oldódik itt fel vagy alakul át esztétikailag. Kisebb-nagyobb súllyal és intenzitással tartalmakat, formákat, korlátokat, struktúrákat, értékeket, problémákat honosít meg a művészetben, amelyek belülről irányítják és alakítják a művészetet, elidegenítve

esztétikai tartalmától, vagy bizonytalan egyensúlyt teremtve az esztétikai és más tartalmak között. Annál inkább ez a helyzet, minél erősebb a művészetben kifejeződő és hangsúlyozódó szellemi érték meghatározottsága azokban a társadalmi organizmusokban és kulturális objektivitásokban, amelyek ezzel az értékkel kapcsolatban saját érvényességük igazolását és szavatolását kívánják a művészettől. Az eszmei érték és a konkrét érvényesség közötti gyakori ellentét, vagy legalábbis feszültség gyakran a formai külsőlegesség, az ornamentális szónokiasság, a konstruktív sematizmus képében jelentkezik a művészi tolmácsolás során. Gondoljunk például a társadalmi, politikai, vallásos celebratív művészetre, monumentális jellegének külsőségességére, hasonlítsuk össze azt a belső diszharmóniát, amely egy reneszánsz palota homlokzatának vagy egy barokk templom térbeliségének — bár nagyszerű — külsőségességében rejlik, egyfelől egy görög szentély tökéletes, áttetsző eszmei-esztétikai megoldásával, másfelől egy olyan építészeti együttes konkrét szervességével, mint a pekingi császári palota, ahol a homlokzatok és az alaprajz, a lakóépületek, az udvarok, a kertek mind a társadalmilag és politikailag szilárd konkrétságukban megvalósított szükségletek és értékek együttesének felelnek meg.

Talán ez az a pont, ahol felfedhető a vallásos művészet belső dialektikája. Egyrészt a vallásosság változatos érzéki skáláját fejezi ki, és annak a mítosznak vagy történelemnek emberi értékeit tolmácsolja, amelyben konkrétan testet ölt. Az esztétikai formában mindezeket átszellemíti a közvetlen intuíció, ami által az életben is erőteljesebben tükröződnek. Másrészt azonban minden pozitív vallásnak saját liturgiája, erkölcse, lé-

lektani és társadalmi reflexei vannak, amelyek szavatolják a hatékonyságát és szilárdságát. A szakrális művészetnek ezekkel kell számolnia, nem csupán, vagy nem annyira emberi tükröződésük puszta vallásosságával. Ezért stilizál, ezért korlátozza saját formai szabadságát, határozza meg tartalmait, ebből adódik az érzéki elemeiben rejlő emotivitás mértéke, a kompozíció kiszámíthatatlan reflexei elől elzárkózó struktúrája, allegorikus töltése, a népszerűségnek vagy egyetértésnek az a típusa, amelyre igényt tart, s amely áhítatként határozható meg. A szakrális művészet története e két — önmagában differenciált és komplex — polaritás között mozog; egyensúly és egyensúlyhiány követik egymást, mint egy emelő esetében, ha állandóan váltogatják a súlyokat és a karok hosszúságát. Ehhez a ponthoz köthetjük a szentképek elemzését, amikor is azonnal szembeötlik a két egyház belső struktúrájának és társadalmi funkciójának megfelelő különbség, egyfelől a keleti ortodox egyház képeit jellemző hagyományos hieratikus mozdulatlanság, másfelől a katolikus képeknek a népi ízléshez alkalmazkodó sokrétűsége, mozgékonysága között. Az utóbbiak elterjedését az ellenreformáció szelleme mozdítja elő, s népszerűségük nem hasonlítható semmi máséhoz, mint — az egészen más síkon mozgó és más jelentőséggel bíró — kínai újévi nyomatokéhoz; történetük pedig nemcsak az ízlés folyamatára nézve árulkodó, hanem a hangszín és a hangsúly változatosságára nézve is, amellyel a vallás különböző korokban a különböző társadalmi rétegekhez fordul.

Itt a művészetfenomenológiának azt a különösen érdekes oldalát érintjük, amelyet naivság volna puszta eltévelyedésnek tekintenünk: a művészet propagandafunkcióját, ezt a különböző területeken változatos, de

mindig számottevő intenzitással megmutatkozó, igen kiterjedt aspektust. A propagandafunkció először is azon alapul, hogy minden érték vagy kulturális motívum a művészi átszellemítés közvetítésével hangsúlyt kap, s intuitív és érzelmi úton elterjed a társadalom tömegeiben. De két második mozzanat határozza meg: egy pragmatikus mozzanat, amely az objektív — vallási, társadalmi, politikai, erkölcsi, gazdasági — struktúrától függ, amelynek megfelelő formát ölt ez az érvényességi motívum, s egy retorikai mozzanat, amely művészetét egyfajta *ars persuadendi*-vé változtatja, s azokat a lélektani és társadalomlélektani motívumokat veszi tekintetbe, amelyeket a meggyőzésnek működésbe kell hoznia. Az esztétikai, pragmatikus és retorikai mozzanatok alapján határozódik meg a művészetnek mint propagandának a struktúrája, és bontakozik ki dialektikája, alkalmanként különböző egyensúlyhelyzeteket teremtve. Aligha volna itt módunk ezeknek a helyzeteknek részletes fenomenológiai elemzésére: elég, ha kiemeljük a fontosságát, és egyúttal kidomborítjuk egyik szélsőséges aspektusát, azt, amikor a művészet a reklámmal vagy a reklám a művészettel azonosul, s amikor többnyire a két utóbbi mozzanat kerül túlsúlyba. A propaganda itt már nem egy elvet, hanem egy tárgyat, tevékenységet, intézményt szolgál, ennek praktikusságát kell lényegi intuícióval kifejeznie, hogy azonnali, közvetlen egyetértést váltson ki. Az esztétikai mozzanat ennek a pragmaticitást és szónokiasságot különféle hangnemekben összehangoló intuíciónak a formailag kivívott lényegiségében és elevenségében rejlik.

A művészet funkcionalitásának egy másik mozzanata a személyes tettek, magatartások, helyzetek, erények művészi átalakítására vonatkozik. Fölöttébb kiterjedt

és rendkívül elmosódó terület ez, olyannyira, hogy túllép a művésziség határain, s független formákban és struktúrákban rögződik meg. Ide tartozik elsősorban a személy magatartásának és cselekvésének a táncban és az etikettben kibontakozó művészi átszellemítése. A tánc esetében ugyanis a mozgás és a gesztus feloldódik pragmatikus merevségéből, harmonikus szabadságban nyilvánítja és ünnepli önmagát, kifejezve a friss és szeplőtlen személyes életerőt és a személyiség spontán, harmonikus találkozását valamely másik személyiséggel. Nem ok nélkül kapcsolódik össze oly szorosan a szerelem és a tánc. Az életerő megnyilvánulhat a normalitás korlátait áttörő, vígságos, féktelen energiaként — mint a magyar vagy orosz népi táncokban —, vagy az illem finom remegéseként, mint a régi kínai táncokban. S ha a kifejező vagy ábrázoló táncra tekintünk, amelynek jellemző példája néhány kínai népi tánc, könnyen felfedezhetjük, hogy ősi mitikus-participiatív jelentésektől ihletve, hogyan szentel meg, gyakorlati céljuktól megszabadítva, konkrét emberi tevékenységeket: vetést, aratást, nászt, csatát. Ezen az úton bontakozik ki formáinak sokszínűségében — a látványosság kánonjaiba illeszkedve vagy megszabadulva tőlük — a balett, amely az emberi testnek és mozdulatainak rendkívül képlékeny anyagából merít olyan vitális és kifejező értékeket, amelyeket a művészi összhang az emberi érzékenység heves vagy becses izgatószerévé avat.

Ami az etikettet vagy a liturgiát illeti, amelyeknek harmonikusan ornamentális sémái az ember politikai-társadalmi vagy vallási magatartását úgy ünneplik, hogy figurákkal és a kifejtés ritmusaival fejezik ki méltóságát vagy szentségét, azt hiszem, nem szükséges hangsúlyoznom, hogy művészi indítékuk van, még ha e fölé

kerekedett is az uralkodó társadalmi vagy vallási jelentés. Csupán arra a látványosságra szeretnék utalni, amelyet egy-egy nagy társasági fogadás vagy egy-egy nagy rituális egyházi szertartás nyújt, s amelyet a XVIII. század festészete mélyen átérzett. Mégis hasznos lesz arra emlékeztetnem, hogy a látványosságnak annál nagyobb az érzelmi töltése, minél inkább széttördeli stilizált struktúráját és kanonikus motívumait a spontaneitás. Ez az a pillanat, amikor a fogadás táncokban oldódik fel — emlékezzünk Tolsztoj „Háború és béke"-jének egyik-másik lapjára —, a szertartás pedig a közös éneklésben — gondoljunk Giusti „Szent Ambrus"-ára.* De ez jellemző általában a felvonulásokra és népgyűlésekre, ahol az ezernyi személyes mozdulatot és arcot magukba gyűjtő, hatalmas kollektív erők egy nagyszabású látványosság egységébe illeszkednek; s még inkább így van a népünnepély, a vásár, a piac esetében, ahol a spontaneitás és a művészi részletképek játéka eleven, ingatag és mégis egységes életkeretbe simul.

De általában mind a liturgia, mind az etikett és a látványosság a személlyel kapcsolatos funkcionális művésziségnek egy tágabb motívumához kötődik: a ruházkodáséhoz. A ruházatot eleinte hasznossági vagy erkölcsi szükségletek határozhatták meg, a művészi érzék kifejlődésével azonban személyes magatartásoknak és helyzeteknek, társadalmi viszonyoknak és mindezek reflektált tudatának kifejezőjévé válik, amelyben a személy — tág értelemben vett — méltósága jut érvényre.

Ha arra gondolunk, hogy milyen óriási a ruha jelentősége az emberi életben — hadd emlékeztessek itt a Carlyle-féle „Sartor Resartus"-nak és annak a gyökere-

* Lásd *Giuseppe Giusti:* Poesie. Firenze 1926. 294—298. old.

sen más, de polemikus tónusában mindig jelentős tartalomnak a romantikus ellentétére, amely a meztelenséget a klasszikus szobrászatban, a „jó vadember" XVIII. századbeli felfedezésében és Huxley „Szép új világ"-ában jellemzi —, világossá válik, hogy ez a terület, amelynek csak a felszínét vettük észre, mert hiányzott a struktúráját megszabó művészetfenomenológia tudata, szinte teljes egészében felkutatásra vár mind analitikailag, mind történetileg.

A ruházat a mitikus-jelképes jelentéstől az ornamentális celebratív, a közvetlen személyes vitalitás dekoratív jelentéséig, a gyakorlatilag funkcionális jelentésig ezernyi fokozatot ismer, amelyben újjáélednek önmagunk és világunk tudatának legfinomabb árnyalatai. A ruha mindig fontos eleme az emberi öntudatnak, annak, ami őszinte, szónokias és hamis, kollektív és egyéni, modoros és ösztönös benne: ezért története van, amely az ember története. A ruhához pedig — amelynek művésziségében formák és színek, szövetek áttetszősége és csipkék sallangjai, könnyű tapintások és lágy térdhajlatok fonódnak össze — természetesen a díszek és ékszerek is hozzátartoznak. Mágikus eredetük nehezen elemezhető jelentések bonyolult összességét sűríti össze bennük: értékük nemcsak az átszellemítő esztétikai érzékenység csodálatos változatosságát tartalmazza, hanem rejtettebb és problematikusabb utalást is, az ember és a természet — a toll, a szőrme, az arany, a drágakövek — kapcsolatára, erre a titkos kapcsolatra, amely mélyebb az ellentéteknél, szinte egy átszellemített egységet jelez.

Van ezenkívül a funkcionális művésziségnek egy harmadik mozzanata is, mégpedig az emberi élet jelentéseinek megfelelő általános környezet megalkotása az ur-

banisztika és a lakberendezés révén. E terület problematikájának tudata ma kétségkívül elevenebb, mint az előzőké, ami nyilvánvalóan abból következik, hogy az emberiség ma társadalmi életének újrafelmérését végzi, tehát helyre kívánja állítani benne minden intézmény és minden gyakorlati tevékenység értelmét. Funkcionalitás és eszteticitás feszültségét itt az teszi bonyolulttá, amely a személyes szükségletek és a társadalmi szükségletek, illetve a modernség és a hagyományhűség között áll fenn. A struktúrák rendkívül bonyolultak, s az értékek játéka, keveredése gazdag és változatos. Általában szem előtt kell tartanunk, mennyit ad a környezet a személyiségnek és mennyit kap tőle; milyen fokú humanitás, civilizáció, kultúra tárgyiasul benne, és milyen intuitív és érzelmi áramlatokon keresztül érintkezik az egyénekkel, akik benne élnek és mozognak. Egy városnegyed vagy egy szoba funkcionalitása végtelenül bonyolult, számtalan — történelmi vagy korunkbeli — igénynek tesz eleget, különböző kulturális síkokon, egymást nem fedő viszonyok szerint, s a művésziség sokrétű tagozódásában fejeződik ki, amelynek értékei korról korra, személyről személyre, helyzetről helyzetre változnak. Arról a gazdag rétegű és különböző sűrűségű légkörről van szó, amelyben hétköznapi életünk folyik.

Végül szemügyre kell vennünk a funkcionális művésziségnek még egy formáját, azt, amelyik a használati tárgyakra vagy a munkaeszközökre vonatkozik. Itt is jelen van a két szélső pólus közötti dialektikus feszültség. Felülkerekedhet az esztétikai mozzanat, megsemmisítheti magában a tárgy vagy az eszköz funkcionális mozzanatát, ellentmondhat saját tartalmának, vagy valamely, a puszta ornamentalitás értelmében véve for-

mális esztétikai megoldásba burkolhatja ezt. Avagy megfordítva, a funkcionális mozzanat szívhat fel vagy tagadhat meg minden esztétikai igényt, és csupán saját jelentésétől független, pusztán ornamentális külsőlegességet engedélyezhet számára. Ebből származik az iparművészetek hatását oly gyakran csökkentő képtelen belső ellentét, egyensúlyhiány. Lehetséges azonban, hogy az esztétikai mozzanat magát a tárgy és az eszköz funkcionális jelentését áldozza fel, s művészileg átszellemítő légkört teremt az emberi tevékenység és munka körül. Példaként elég lesz arra emlékeztetnem, milyen lenyűgöző kifinomultságra tett szert a lakomák terítéke, a porcelánok tiszta ragyogásával és színjátszó kecsességével, a kelyhek fénylő áttetszőségével, amelyekben a bor csillog, az amfora formájával, amely a pohárnok mozdulatával rímel és kíséri a víz folyását, az ezüst étkészlet, amelyhez ellágyulva, harmonikusan idomul az étkezés aktusa. És emlékeztetek egyúttal a női piperekészlet tárgyainak bájára, amelyek megőrzik, tükrözik, keretbe foglalják a testtartás derűjét, a kéz simaságát, a mosoly fényét: a fegyverek hegyére és élére, s a markolat választékos eleganciájára; a jáde-edények, kupák bágyadt, szakrális fényére. Gondoljunk a közlekedési eszközök típusaira és formáira is, a XVII. századbeli hintó monumentális dekorativitásától a mai aerodinamikus autóig.

Hasonló meggondolások érvényesek az emberi munka eszközeire is, hiszen a munkaeszköz a századok során nemcsak a gyakorlati feladatra leginkább alkalmas formában alakult, hanem olyan formában is, amely vagy magának a munkának a kifinomult leleményességét fejezi ki burkoltan, vagy pedig, ha felbukkan az ornamentalitás, a menekülésnek avagy a szabadító választékos-

ság érzésének mozzanatát. Ebből a szempontból ma különösen figyelemre méltó az „ipari rajz" tendenciája, amelyben nemcsak a termék művészi érvénye jelenik meg, hanem — a benne rejlő érzékenység, dinamika, erő, humanitás összetett értékeinek kifejezéseként — a szerszámnak, a gép részeinek és egészének művészi átszellemítése is. Más szóval, egy alapvető probléma csírázott itt ki: a maga összességében vett technika világának jelentésadó szentesítése, nem valami transzcendens érték, hanem konkrét, összetett emberi érvényesség alapján. Egyébként az az érvényesség ez, amit a technikus és a munkás még homályosan érez, s amely itt világosodik meg, mint első utalás magának a technikának emberi és erkölcsi integrációjára. Valamennyien tudjuk, mennyire bonyolult ennek az integrációnak a problémája, milyen mély s néha tragikus dialektikával valósul meg, mennyire veszélyes részleges, külsőleges megoldásokkal áltatnunk magunkat; bizonyos azonban, hogy a művészet ebben az esetben is, mint mindig, magában hordozza e megoldás ígéretét, e megoldásba vetett hit biztosítékát, megnyitja a világával és önmagával megbékélt emberiség távlatát.

Megeshet, hogy az elmondottak megbotránkoztatják a hagyományos idealista esztétikát, amely hozzászokott, hogy az esztétikai értéket és a benne feloldódó művészetet egy transzcendens eszmei érték értelmében fogja fel, amely saját átszellemítő kegyét permetezi a világra vagy feloldja magában a konkrét élet nyers humanitását, nem pedig egy olyan emberi érték meghódításának értelmében, amelyben az élet éppen a maga konkrétságában jelentkezik és magasztosul fel. De valójában éppen a funkcionális és iparművészet végtelen gazdagságának mellőzése tette lehetővé az esztétikai idealizmus miti-

záló menekülését, metafizikai elvontságát és kompromisszumait. Hasonló jelenségek egyébként az erkölcs és a vallás terén is előfordulnak, ahol a menekülésjellegű idealizmus tendenciája egybeolvad az elméleti egyszerűsítés tendenciájával, s mindkettő ellenzi a különböző szférák — olykor drámai — fenomenológiájának komoly és hatékony számbavételét.

Ennek a spekulatív, hamis kérdésfeltevésnek gyakorlatilag az esztétizmus, a moralizmus, a vallásos tendenciák hiábavalóságokkal pöffeszkedő és zavaros szennyeződésekkel terhes szellemi torzulásai felelnek meg.

Valójában a funkcionális művésziség világának — amely minden helyzetben, minden cselekvésünkben körülfog bennünket, integrálva és átszellemítve tükrözi az élet értelmét, s vigasza, nyugtatója, ösztönzője, roszszallója az életnek, forrása az életben jelentkező ellentmondások meg-megújuló tudatának, az élet nekilendüléseinek, folyamatának — olyan jelentősége, jelenléte, folyamatossága, egyetemessége van, amely talán felül is múlja a tiszta művészet világáét. És a funkcionális művészetnek nemcsak ezt az emberi jelentését hangsúlyozzuk, hanem a művésziség belső folyamatában tanúsított hatékonyságát is, mert új, sajátos tartalmakat asszimilál, új formákat próbál ki, új anyagokat derít fel, gazdag és kifinomult motívumokat merítve belőlük, mint drágaköveket egy kifogyhatatlan kincsesládából. A művészet kiterjedt, sokrétű emberi jelentőségéről csak annak lehet tapasztalata és tudata, aki ezt a gazdagságot szem előtt tartja. Az megértheti a kézműves-művész létének dialektikus természetét is általában, a kézművesét, aki a funkcionális művészetet rendszerint létrehozza, és megértheti a tiszta művészét, a szépművészet alkotójáét: egyszerű emberségét az egyiknek, aki odáig emel-

kedik, ahol elmélyült, kielégült, erkölcsileg magabiztos öntudattal a mesterműhöz ér el; meggyötört, menekülő emberségét a másiknak, aki a mesterség alapos emberi tapasztalatokra támaszkodó, alázatos és tudatos technikai gyakorlásában találja meg önmagát és kielégülését.

Mindenesetre fontosnak látszik ma annak hangsúlyozása, hogy szemben a tiszta művészet világával, szélesen, mélyen és termékenyen bontakozik ki az iparművészet teljes egészének funkcionális értelmű, eleven, érdekes megújulása. A mai művészet válsága abban nyilvánul meg, hogy ez a művészet menekülést fejez ki, amikor formai finomkodásokban vagy a konkrét emberi valóságon kívül álló, rendellenes tartalmak végletes felfokozásában tetszeleg. Erre utal a művész elszigeteltsége, nyugtalansága, művészi érdeklődésének reflexív jellege és szűkkörűsége, a közönség közönye, magának a művészeti piacnak a helyzete. Korántsem akarjuk tagadni ennek a válságművészetnek az értékét; az a véleményünk, hogy ez az utóbbi fél évszázadnak egyedüli érvényes művészete, nemcsak emberi vagy esztétikai értékénél fogva, hanem éppen ihlető merészségéért, nyugtalanságáért, gyötrelmes kutatásáért. A művészet válsága, akárcsak az egész jelenkori kultúráé, a társadalom szélesebb válságából, a polgári társadalom belső bomlásából és züllésből ered, abból, hogy ez a társadalom, a monopolkapitalizmus és az imperializmus nyomására igyekszik ugyan biztosítani a maga technikai, gazdasági, politikai struktúráját, de elpusztítja az összes értéket és a haladó eszmei impulzusokat, amelyek századokon át kísérték, támogatták, megvilágították. A művészet ily módon, miután leleplező funkciója — amely a múlt század felének irodalmát éltette — kimerült vagy elfajult, lázadását nem tudja és nem

tudhatja másképp kinyilvánítani, mint a menekülés negatív értelmében.

Mármost jellemző, hogy a tiszta művészetnek ezzel a válságával ellentétben, az alkalmazott, a funkcionális, az iparművészet élénk fellendülésben van, kicsírázik, új területeket hódít meg, új értékeket támaszt fel ott, ahol a másik terméketlenné válik. Az emberi élet, túl a hagyományos vagy szónokias formákon, szeretné megtalálni és meg is találja önmagában, mindennapos valóságában, munkájában egy olyan művésziség ihletét, amelytől jelentést, értéket és világosságot kap. A társadalom olyannak akarja megismerni emberségét, amilyen, megmentve tartalmait a szokás, az elfáradás, a szétszóródás homályától. S mialatt a társadalmi realizmus követelménye megújítja a tiszta művészet problematikáját és ösztönzését, kirajzolódik annak problémája, hogy meg kell teremteni egy olyan művésziség eleven légkörét, amely átjárja és megszenteli az emberi cselekvést valamennyi mozzanatában, tárgyaiban, eszközeiben s magában technikájának mechanikus hatóerejében.

Persze, itt is egy újabb nehézséggel találkozunk: fokozatosan és visszavonhatatlanul iparosodik az a kézműves munka, amelyből az iparművészetek hagyományosan kivirágoznak, és amelyből mesterműveik fáradságos áldozattól illatozva, mágikus kifinomultságuk sokévszázados örökségével kihajtanak. A probléma ezen a ponton kettősnek mutatkozik: egyrészt menteni, óvni, segíteni kell a megengedhető körön belül a nagyhírű művészi kézművességet, a kézművesség hagyományait és fejlődését; másrészt tanulmányozni kell a művészi termelésbe bevonható hagyományos vagy új formákat, anyagokat, a funkcionális szükségleteket,

amelyek igénylik ezt a termelést, s ezeket a szükségleteket technikailag egyre tökéletesebb formában kell kielégíteni, szavatolni és felfrissíteni az ízlést és megteremteni hozzá a piacot. El kell azonban ismernünk, hogy csak a romantikus előítélet — amilyen az ókorban például nem létezett — láthat ellentmondást a művészet és az ipari sorozatgyártás között. Az egyedi darabnak a kézműves piacon olyan erkölcsi és anyagi értéke van, amelynek gyakran semmi köze a művészi értékéhez. Az ipari munka viszont szavatolhatja a nagy tökéletességű tervezést, az alkalmas anyagot, a technikai fortélyok kifinomult formáját, a szükségletek és ízlések változása és terjedése iránti érzékenységet. Mindenekelőtt pedig biztosíthatja, hogy a művésziség egyre tágabb teret kapjon, egyre közvetlenebbül legyen jelen szabadítóként az életben, mindannyiunk egész életében, magától és magában szentesítve önmagát, hogy az emberiség magára ismerjen és ünnepelje magát benne, hogy a művészet áldása kísérje minden munkánkat és minden pihenésünket, minden magányunkat és minden emberi kapcsolatunkat, akár a nap derűs és termékenyítő fénye.

MŰVÉSZET ÉS TÁRSADALMISÁG*

1. A kutatás négy irányzata

A művészet és a társadalom kapcsolatainak problémáját, amely a jelen beszámoló tárgya, metodikai-rendszertani szempontból, a kutatás négy irányzata alapján vizsgálhatjuk. Valamennyinek megvan a maga elméleti célkitűzése, tapasztalati látóköre és módszere. Eszerint beszélhetünk vagy a művészet társadalmi történetéről, amely a művészi valóság struktúráját és fejlődését meghatározó társadalmi mozzanatokat hangsúlyozza; vagy a művészet társadalmi kritikájáról, amely a művészi értékek alépítményének tagozódását tárja fel; vagy művészetszociológiáról, amely a művészet valóságát a társadalmi síkok, formák, szintézisek és az ezekből következő viszonyok alapján elemzi; végül művészetfilozófiai fenomenológiáról, amely tárgyának társadalmi mozzanata alapján, egyetemes elvtől függően tárja fel a művészet eleven szövedékét a művészi valóságnak ebben a szférájában.

* A tanulmány, amelyet Banfi 1956-ban írt, előadásként készült az 1956 szeptemberében tartott velencei Nemzetközi Esztétikai Kongresszusra. Először cseh nyelven jelent meg, a prágai *Vytvané umení* 1957. 1. és 2. számában.

2. Az irányzatok természete és jelentősége

A négy perspektíva megkülönböztetése egy olyan rendszertanra utal, amely magát az ész eszméjét és belső dialektikáját tartja szem előtt, meghatározza tevékenységének formáit a kutatás különféle területein, s egyúttal feltárja e különböző formák kapcsolatainak bonyolult rendszerét, amely ily módon integrálja tudásuk tartalmát. Mi itt megelégszünk azzal, hogy a négy említett formában felismerjük a tudás történelmi, pragmatikus, empirikus-tudományos és filozófiai irányát. Ezek mindegyike annak a tapasztalati területnek a természetével összhangban fejeződik ki, amelyikre vonatkozik, s mindegyikük igyekszik megragadni ennek a területnek — hogy úgy mondjuk — egy dimenzionális metszetét, amelynek a tudás teljessége folytán illeszkednie kell a többihez. Racionális megalapozásukkal, eljárásaiknak és eredményeiknek, korlátaiknak és összefonódásaiknak kifejtésével itt nem foglalkozunk.

Rendszeres dialektikájukra csupán azért utaltunk, hogy vizsgálódásunk sajátos célja érdekében megóvhassuk a kutatást a dogmatizálódás veszélyétől, vagyis attól, hogy megmerevítsék a tapasztalat részadatai és az elméleti megértés merev struktúrái.

2)a. A problematika csomópontjai: a) a művészet és a társadalom esztétikai

Bennünket itt csupán az érdekel, hogy rámutassunk a művészet és a társadalom kapcsolatának néhány alapmozzanatára, és kidomborításuk révén megragadhassuk az ebben a vonatkozásban kialakuló és kibon-

eszményének válsága

takozó problematika jelentőségét mai helyzetünkben. Ezért két előzetes megjegyzést kell tennünk. Az első az, hogy ha ma oly eleven, intenzív és konkrét módon vetődik fel a művészet társadalmiságának problémája, akkor ez egyrészt a „szépművészeti" hagyomány kimerülésének és az idealista esztétika részéről történő kanonizálásának felel meg, másrészt tükrözi a művészet komplex struktúrájának tudatát, a művésziség világának és a társadalmi életbe ágyazódó értékeinek tagozódását, felfedi a művészi valóság mély válságát, amely a kultúra alapvető struktúráit, értékeit és hagyományos viszonyait rombolva, az egész társadalmi szervezet válságára utal.

2)b. A válság koordinátái: művészet és társadalom szétválása, szubjektív és objektív elkülönülése

Második megjegyzésünk az, hogy ha a jelenkori válság elismerésétől és megítélésétől függően felvázoljuk a művészet társadalmiságát jellemző viszonyok szövedékét, két vonatkozási koordinátát fogadhatunk el, amelyek erre a válságra utalnak: az egyik a két szélső pont, művészet és társadalom szétválása, a másik a szubjektív és objektív mozzanat elkülönülése ebben a szétválásban. A művészi élet harmonikus egyensúlyállapotában — és általában magának a művészetnek az aranykorában — e két antitézis arra törekszik, hogy feloldódjék és feloldódni lássék a szakadatlan öntermékenyítő életfolyamatban. Ahol azonban ez a harmónia széttörik, a szubjektivitás és az objektivitás követelménye ellentétesként jelenik meg a művészeten belül, s a

művészet többnyire vagy elszakad a társadalmi szervezettől, vagy ellentéteinek és belső hasadásainak hatása alá kerül.

Ezért a két antitézis hangsúlyozása különösen alkalmasnak látszik arra, hogy a művészet társadalmiságát jellemző viszonyok koordinációs elvéül szolgáljon abban a feszültségben, amely a jelenlegi válságállapotot jellemzi.

II.

1. A társadalom hatása a művészetre

1. Vizsgáljuk meg mindenekelőtt, hogy milyen hatást gyakorol a társadalom struktúrája és élete a művészet világára, és elsősorban a művészi objektivitásra.

α) a művészet társadalmi jelentősége

a) először is, mindkettő meghatározza, hogy milyen jelentőséggel, vagyis inkább — korántsem egyértelmű — jelentőségekkel bír a művészi valóság mind valamely társadalomra nézve általában — s ezáltal jellemzi a művészetnek és a kultúra egyéb oldalainak kapcsolatait —,

β) a művészet tagozódása

mind az egyes rétegekre és csoportokra nézve. Továbbá, a társadalmi helyzet a legnagyobb mértékben meghatározza a művésziség különböző művészetekre és műfajokra, kü-

lönböző formákra tagozódását, mivel ezek nem puszta osztályozó szkémák és hagyományos kritikai vonatkozások, hanem a konkrét irányai a művészi átszellemítésnek a maga konkrét emberi funkciójában. Elegendő lesz a társadalmiságnak azokra a konkrét mozzanataira emlékeztetnünk, amelyek alapul szolgáltak Görögországban az epikus és a drámai, a lírai és a gnómaköltészet, az újkorban pedig a zenei típusok tagozódásának és a melodráma létrejöttének. Ehhez kapcsolódik az a hatás is, amelyet a társadalmi struktúra a művészet terjesztésének eszközeire, síkjaira és aspektusaira, valamint a művészetnek arra a képességére gyakorol, hogy behatoljon az életbe és összefonódjék vele. A társadalmi struktúra sokrétűsége tükröződik ezenkívül a művészet világának változatos tagozódásában is, amely e struktúra különböző rétegeinek és csoportjainak felel meg; ennek a tagozódásnak két szélső pólusa az udvari művészet és a népművészet elkülönülése és ellentéte. Ezzel kapcsolatban hangsúlyoznunk kell, hogy ha népművészetről beszélünk, a „nép" szóval nem a művészet alkotó alanyát kívánjuk jelölni, mint a romantikusok, hanem

γ) a művészet terjesztése

δ) a művészet és rétegeződés

népművészet

a művészet életének, terjedésének, érvényességének társadalmi környezetét. Egyébként az egyik néptől a másikhoz, valamint az udvari művészetről a népi művészetre való átmenet folytonos és különböző jelentőségű lehet; a két pólus feszültsége és a közbülső fokok feszültsége egyetlen műalkotásban is észlelhető, és annak alapvető dinamikai mozzanatát alkothatja. Emlékeztetek például az „Orlando Furioso"-ra, amelyben a lovagi témaanyag népi, udvari és úrias kezelése összeszövődik és szembenáll egymással. Végül, a társadalmi struktúra — a kultúrának általa meghatározott szervezetén keresztül és attól függően, hogy milyen célszerűséget jelöl ki a művészet számára — megszabja a művészet megfelelő tartalmait, vagyis azokat a tartalmakat, amelyeket a művészet hivatott feldolgozni és jelentéssel ellátni egy sajátos történelmi helyzetben. Ezzel befolyásolja a művészi valóság szervezetét és belső struktúráit; és közvetve megszabja a tartalom megújulásából adódó formai problémákat. Nem fér kétség például ahhoz, hogy amikor a reneszánsz végén a polgári élet önálló hangsúlyt nyer s megváltoztatja a városi és családi élet, a város és a

ε) tartalmak, formák

falu közötti viszony, a pozitív és negatív élet-értékek megítélésének perspektíváját, akkor mindez a realista tendenciával új tartalmak egész seregét hozza létre vagy fokozza fel a művészetben — gondoljunk az interiőrre, a tájképre, a zsánerjelenetekre, a portréra, a csendéletre —, amelyek a maguk részéről az új kompozíciós szkémákat, a perspektívával, a fénnyel, a színnel kapcsolatos új formai problémákat hozzák napvilágra, amelyekből új festészeti értékek fakadnak.

b) a művészi szubjektum
α) a társadalmi helyzet és a tudat

b) Nem kevésbé fontos a társadalmi életnek a művészi szubjektumra gyakorolt hatása, legyen ez akár alkotója, akár kedvelője vagy szemlélője a művészetnek. A művészet társadalmi funkciója ugyanis a művész társadalmi helyzetében is tükröződik, mint olyan, általában is, és különösen is a sajátos művészeti ág szerint, amelyben tevékenykedik, mivel az effajta értékelésnél nem közömbös, hogy az ihlet eszmei mozzanata vagy a mesterség technikai mozzanata van-e túlsúlyban. Jórészt a társadalmi helyzettől függ, hogy milyen a művész önmagáról alkotott tudata, s ehhez kötődnek a műpártolás, a szabadság, az elszigetelődés, a lázongó zabolátlanság je-

β) az alkotás feltételei

lenségei. A társadalmi struktúra nyújtja azonban a művésznek az alkotás meghatározó feltételeit is, a pénzcsinálás hagyományát vagy egy iskola lehetőségét, a hagyományos konformizmust vagy az újító lázadást, a művészeti kereslet és piac

γ) a műértők

formáját, módjait, irányait. Minthogy másrészt a társadalmi szervezet természete határozza meg a műértők körének kisebb vagy nagyobb kiterjedését és sajátos jellegét, meghatározza egyúttal ízlésük fő irányát és a művészet világába való beavatkozásuk módját is.

c) a szubjektum-objektum viszony

c) Végül hangsúlyoznunk kell, hogy jórészt a társadalmiság feltételei határozzák meg a művészetben szubjektum és objektum valóságos és eszmei kapcsolatainak síkjait is;

α) érzékiség

tehát az érzékiség és az érték síkját. Mindenki előtt ismeretes, hogy a művészet érzéki jelentéseken, akkordokon, harmóniákon nyugszik. Az érzékiség azonban nem rögzített és változatlanul adott valami, jelentései sem merevek és változatlanok.

egyediség és társadalmiság

Először is nem kétséges, hogy a társadalmi viszonyok különböző mértékben semlegesítik az érzéki eredendő individualitását, felfedik és meghatározzák az egyediségek közös struktúráját és horizontját, s fok-

ról fokra növelik ennek terjedelmét és mélységét.

társadalmi csoport és érzékiség

Másrészt minden társadalmi csoport a maga érzékiségi horizontját és érzéki jelentésrendszerét hangsúlyozza, ezek pedig megegyeznek a csoport erkölcsével, munkájával, a szenzibilitásnak azokkal a hangsúly- és figyelemformáival, amelyek jellegének és funkciójának megfelelnek. Nem kétséges, hogy minden társadalomnak, sőt, olykor minden társadalmi rétegnek megvan — a maga tér- és időatmoszféráján kívül — a festői és zenei atmoszférája is. Ha a miénket akarjuk meghatározni, akkor a pirkadat és az esthajnal, a déli nap és az éjféli hold sugarai mellett bizonyára nem a magányos gyertyavilágot kell immár megemlítenünk, hanem a polipkarú város neonfényeit és az olvadt acél zubogását, s a szélsuhogás, a tenger morajlása, a madárdal mellett a gyárüzemek robaját, a városok és utcák forgatagát. Ez a változatos hang- és színatmoszféra a nyelv hangszínének és lejtésének változatosságában, a ruhák és díszek színharmóniáiban fejeződik ki. Minden népnél ez az alapja a művészi érzékenységnek, amely a maga részéről visszahat az alapra és követi az ízlés történelmi

változását, amely együtt változik a különböző rétegeket és a különböző társadalmi helyzeteket jellemző érzéki figyelemmel. Gondoljunk a festői érzékiségben a reneszánsztól a barokkig és a XVIII. századig végbement fejlődés társadalmi alapjára, vagy a XV. század népi madrigáljának zenei érzékiségére, a vokális és hangszeres tonalitásoknak a következő századokban történt felfedezésére.

β) értékek

A szubjektum-objektum viszony másik, eszmei síkja a művészet életében az értéké, vagy inkább az értékeké. Az értékek visszavezetése a művészetben a puszta esztétikai értékre egy egészen sajátos idealista kulturális irányzat doktrinális erőfeszítésének eredménye. Egy műalkotás érvényessége valójában a harmonikus szintézisre többé-kevésbé képes értékek egész sorát foglalja magában: az érzékiség és a hagyomány értékeit, a vitális, etikai, technikai értékeket, a társadalmi és sajátszerűen esztétikai értékeket. A társadalmi értékek, amelyek a művészet sokrétű és tagolt társadalmi funkciójához kapcsolódnak, nemcsak magukban véve alkotják a művészi érvényesség fontos mozzanatát, hanem alapjául szolgálnak a

a műalkotás értékeinek sokfélesége

többi értékeknek is, meghatározzák azok terjeszthetőségét.

társadalmi értékek

Persze, a társadalmi értékek a művészet bizonyos formáiban különösen nyilvánvalókká válnak: gondoljunk az építészetre és általában az urbanisztikára, az előadóművészetekre, a díszítő- és iparművészetekre. De a társadalmi értékek a művészet minden területén föllelhetők, és minőségi különbözőségeket jellemeznek. Gondoljunk a freskó szabad, eleven nyilvánosságának értékére, szemben a táblakép elmélyült bensőségével, a vokális és hangszeres zenét kísérő társadalmi érték változatosságára, amely magukra a hangszerekre is jellemző.

az értékek sokféleségének történelmi-kritikai hatékonysága

Ez az utalás a műalkotásban rejlő értékek sokféleségére és sokrétűségére talán tiltakozásra indítja a filozófusokat és a kritikusokat, akik gyakran nem szívesen mondanak le szakmai egyszerűsítéseikről és bírói vagy pedagógusi buzgalmukról, amelynek készséggel adják tanújelét. Mindamellett ez az utalás megfelel a konkrét, csonkítatlan tapasztalat és a komoly történelmi tudat követelményeinek. Továbbá utat nyit két művészetelméletileg alapvető probléma megértéséhez és komoly kifejtéséhez: az egyik a művé-

szet meghatározottságának és értéke történelmi folytonosságának problémája, a másik a művészi tipikusság problémája.

a művészi érték folytonosságának problémája

A művészet historicista és idealista felfogása között kétségkívül ellentét van, amely akkor kerül felszínre és domborodik ki, ha szemben a műalkotás történelmi meghatározottságával, a mű értékének folytonosságát az esztétikum eszmei történelemfelettiségének megfelelőjeként értelmezik. Ha viszont szem előtt tartjuk, hogy a művészet történelmileg meghatározott érvényessége az értékek összességétől függ, folytonosságát úgy foghatjuk fel, mint szintéziseik folytonos megújulását a művészet általános humanitásának alapján, amely ezeknek az értékeknek a tagozódásában gyökerezik és nyilatkozik meg. Egyébként, ahogy egy műalkotást sohasem ítélnek meg egyformán a szemlélői, s csak a nevetséges „tudósgőg" követelheti saját ítéletének egyértelmű jóváhagyását, úgy a mű értékének folytonossága sem élvezi soha ezt az egyértelműséget, koronként és rétegenként másfelé tájékozódik, különböző, de mégis érvényes távlatok szerint, amelyek gyakran ily módon tárják fel mély kapcsolatai-

kat. Hogy egy sokatmondó példát idézzünk, a görög tragédia és a dantei komédia vagy a shakespeare-i színház története tanulságos lehet ebben a tekintetben. Egyébként az értékelés folytonossága nemcsak változásokat enged meg, hanem feledést és felfedezést is. Az archaizáló újjáértékelés hajlamát is megengedi: az archaikusság a művészi választékosság motívuma, ahogy a történetiség a tapasztalt humanitás motívuma. Ami a művészeti tipikusságot illeti, amelyről hosszan vitáztak és vitáznak, ennek egyetemességét egyaránt megkülönböztették a fogalmitól és az allegorikustól, hogy mint valamiféle képzeleti-érzelmi egyetemességet határozzák meg. Az effajta megkülönböztetések persze hasznosak, még ha elnagyoltak is, és a képzeleti-érzelmi egyetemességre való hivatkozás útbaigazításul szolgálhat, hacsak paradoxonjának igazolása végett nem folyamodunk a lángelme vagy a „transzcendentális szintézis" csodájához, lévén mindkettő *asylum indoctae et doctae ignorantiae**. Ha számot akarunk vetni a művészeti tipikusság egyetemességével, intuíciós jellegzetességeivel és azzal az inga-

tipikusság a művészetben

* A műveletlen és a tudós tudatlanság menedéke.

dozó feszültséggel, amelyet ezek mégis megengednek a fogalmi és az allegorikus határpontjai között, s amelynek hatását egyáltalán nem szabad lebecsülnünk, akkor az interszubjektív ráismerés mozzanatához, ennek társadalomtörténeti és emberi alapjához kell folyamodnunk. Akhillész vagy Antigone, Farinata vagy Othello, Don Quijote vagy Tartuffe, Goriot apó vagy Andrej herceg tipikussága abban a tudatban gyökerezik, amelyet értelmez, jelentéssel lát el és tükrözve felfokoz. Innen ered ezeknek a típusoknak az eleven népisége, helyesebben, humanitása.

2. Társadalmiságot alkotó művészet
a) a művészet társadalmi jellemzői

2. A művészetet végül a társadalmiságnak vagy a társadalmiság elemeinek létrehozójaként kell szemügyre vennünk. Először is a művészek és a művészetkedvelők társadalmi jellemzőire utalhatunk. Sajátos jellegzetességekkel és viszonyokkal rendelkező csoportokat alkothatnak, amelyek nincsenek híjával a környezetre és — közvetve — a művészi ízlésre és termelésre gyakorolt hatásnak. Utalok a műkereskedésekre, a művészeti iskolákra és központokra, a bohém vagy zabolátlan életre, a színművészeknek Goethe „Wilhelm Meister"-ében jellemzett

b) műpártoló központok

hagyományos életmódjára, és visszakanyarodhatnék egészen a kínai irodalmárokig. Másrészt emlékeztetek a műpártoló körökre a maguk kifinomultságával, az ellenkező oldalon pedig a hangversenyek, színházak, látványosságok közönségére a maga sajátos, szélesen társadalmi visszhangjával.

c) a művészet mint a közösség és a magány elve

Még inkább hangsúlyozni kell azonban, hogy a művészet, éppen mert második világként ágyazódik a társadalmi egészbe, megváltoztatja ennek dimenzióit, új tereket, viszonyokat, struktúrákat teremt. Motívuma lehet a közösség hangsúlyozásának, éppen mert vonatkozási központul szolgáló típusokat teremt; de helyt adhat a magány oázisainak, a remeteség és a normális társadalmi kapcsolatokból való kiszakadás központjainak is. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy ha a művészet érzéki formákat és viszonyokat, érzelmi és fantasztikus tartalmakat, értékeket domborít ki, akkor hangsúlyozásukkal hatást gyakorol társadalmi struktúráik és kifejezésük alapjaira is. Végül pedig a művészet új társadalmi formákat, új csoport- és funkcióegységeket igazol és mozdít elő, amikor eszményíti a jelentésüket és az életüket. Gondoljunk az urba-

d) hangsúlyozott érzéki és érzelmi értékek

e) a társadalmiság megalkotása

nisztikai és építészeti monumentalitás jelentésére, az udvari és a polgári művészet értékére, arra a környezetre, amelyet a díszítő művészet, a szertartások vagy lakomák pompája teremt. A művészet az emberi élet valamennyi formájára rányomja, ha nem is az örökkévalóságnak, de legalább annak az eszmei életerőnek a bélyegét, amely átjárja és megeleveníti az emberi élet társadalmi struktúráit.

III.

1. A társadalmi válság

1. A művészet társadalmiságát alkotó viszonyok fent vázolt képe szkémául szolgálhat a jelenlegi helyzet értelmezéséhez. Ez a helyzet, mint mondottuk, a művészi valóság válsága, amely egy szélesebb kulturális és társadalmi válságra utal. A burzsoá társadalomnak a múlt század utolsó és e század első évtizedei közötti válsága — amely ipari gazdaságának a finánctőke uralma alatti, monopolista irányban történő fejlődéséből ered, s kiéleződésével tönkreteszi a polgárság egyeteme-

sen emberi és haladó funkcióját évszázadokon át jellemző erkölcsöket, intézményeket, értékeket — kétségkívül hatással van a művészetre. Ez eleinte az irodalomnak — különösen a regénynek és a drámának — arra irányuló kötelezettségeként nyilvánul meg, hogy a válság legsúlyosabb mozzanatait domborítsa ki: az erkölcs hanyatlását, a viszonyok és intézmények eltorzulását, a személyiség belső bomlását, az értékek elhomályosulását; másutt ellenben, főleg az opera mesterkélt színpadán, újromantikus motívumokkal igyekszik tompítani a tapasztalatok élességét.

2. Menekülő művészet

2. Később azonban a művészet — mint egyébként az egész kultúra — a társadalmi nemtörődömség, a menekülés útjára lép. A „művészet a művészetért" és a tiszta költészet elmélete, a pusztán formai értékeknek egészen az absztrakcionizmusig vezető hangsúlyozása, a szürrealista vagy metafizikai értelmű torzulás, változataival és viszonyaival együtt nem egyéb, mint ennek az áramlatnak a legnyilvánvalóbb aspektusa.

a) elszakadás

Így a művészet gyökeresen elszakad a társadalomtól, s az elszakadásban véli újra megtalálni, a társadalmi ellentétek felett, a maga eszmei érvé-

b) a művész absztrakciója

nyességét. Ebből ered a művész mint alkotó szubjektum önelvonatkoztatása, tragikus vagy groteszk elszigetelődése a konkrét, eleven emberi valóságtól, és nem csupán ez, hanem az is, hogy minden objektív hagyományon kívül helyezkedve, maga a művész alkotó funkciója ürül ki, száll le a szubjektív önkény, vagy a legjobb esetben a pusztán önmagával elégedett zsenialitás szintjére.

c) közönség és kritika

Ezzel egyidejűleg a közönség elfordul a társadalmi szervezet egységes életétől és az azt ábrázoló, egy részleges esztétikai problematika síkjára helyezkedett művészet megbecsülésétől és valóságától; ízlése szertefoszlik. Közvetlen konkrétságát és elevenségét az elvont és önkényes intellektualizmus kritikai kritériuma váltja fel. A művészi értékrend ily módon, a hiábavaló panaszok ellenére, gyakran mesterkéltté lesz, a művészet társadalmi világa összeszűkül, a piac nem engedelmeskedik a kereslet és kínálat egyébként dialektikus játékának, ehelyett a spekuláció rabjává válik. Miután a társadalmiság kontrollja és a teljesség, amelyet a műtől megkövetel, ve-

c) kísérletek és intellektuális konstrukció

d) látszat-szabadság, funkcióhiány

szendőbe ment, az érzékiség egyéni kutatások és kísérletek útvesztőjébe téved, a hagyományosan átélt értékek felbomlanak és fogalmilag megszerkesztett értékeknek adják át helyüket, a rendek, hierarchiák, műfaji megkülönböztetések széttörnek a művészi valóságban. Mindez a művészet szabadságának mezében hivalkodik, holott valójában a művész magánya és önkénye ez — a művészé, akitől természetesen nem kívánjuk elvitatni a képességeit. Tény azonban, hogy miután a tartalmak, a formák, a technika minden fegyelme elenyészett, nehéz elismernünk a művészetről, hogy funkciója volna a kultúra világában, nehéz szerves helyet találnunk számára a társadalmi valóságban, hacsak nem a kiállítások, galériák, sznob szalonok közömbös helyrendjében. Nem csoda, hogy ily módon sem a társadalom nem ismeri fel magát közvetlenül a művészetben, sem ez nem gyakorol valódi hatást a társadalomra. Ezt bizonyítja a színházművészet hanyatlása, szemben a nem-művészi látványosságokkal. S még súlyosabban tanúsítja ezt a művész elszigetelődése a maga emberi világától — gyakran a saját művészi világában —, képtelensége arra, hogy művében le-

szűrje és ragyogóan kikristályosítsa a társadalmi élet fejlődési energiáit.

e) kiigazítás: a válságművészet értékes

A felvázolt kép aligha mentes az árnyékok hangsúlyozásától, a válságvonalak nyomatékos kiemelésétől. Hozzáfűzöm, hogy a vizsgált korszakban csakis a válságművészet eleven művészet: problémákban, megszenvedett igényekben, drámai felhívásokban, kétségbeesett érzékenységben, fegyelmező erőfeszítésekben, sőt, felfedezésekben és útmutatásokban is gazdag. A művészek bátor nagyratörése friss művészi és emberi tevékenységet fejez ki, még ha az eredmények nélkülözik is ezt a frisseséget. A társadalmi funkcióról való lemondás, az inkább görcsös, mint fennkölt közöny alapjában véve maga is a lázadás bátor aktusa. Ezért keveredik a művészi avantgarde a társadalmival. Annyi bizonyos, hogy a hagyományos művészet az akadémiák vagy a legalantasabb burzsoá piaci kofák rangsorolta, halott művészet, mert manapság már a társadalmi feszültségtől idegen, üres skolasztikus rutinmunka, tehát, valójában hazug és képmutató. Hiábavaló kísérlet volna, ha a társadalmi fejlődés történelmi menetével ellentétes, attól ide-

gen előjellel próbálnánk megfiatalítani.

3. az új társadalmi jelenség

A fasiszta retorika és a katolikus léleknevelés bizonyítja ma az efféle kísérletek meddőségét. De ha a dolgozó tömegeknek és a gyarmati vagy félgyarmati népeknek a civilizált élethez való felzárkózásában felismerjük a társadalmi szervezet, a társadalmi tartalmak és kulturális értékek gyökeres megújításának mély indítóokát, akkor feltételezhetjük, hogy ez a folyamat máris ugyanilyen gyökeres hatással van a művészet világára is.

4. új tények: a) meggyőződés a művészet társadalmi funkciójáról

1. A társadalmi fejlődéssel együttjáró új tények között a legelső annak a meggyőződésnek — minden ellenállás ellenére való — újrafelbukkanása, hogy a művészet erkölcsi-társadalmi funkciót tölt be, és hogy ez magával a stílus klasszicitásával áll kapcsolatban. Ez a meggyőződés olyan torz formákat is ölthet, mint a művészetbe való politikai beavatkozás — ami azonban, a történelem tanúsága szerint, önmagában véve nem mindig negatív — és mint a propagandaművészet. De a meggyőződés maga egy mélyebb szükségletnek felel meg: annak, hogy az emberiség a művészi ábrázoláson keresztül meg akarja ismerni önma-

gát, saját energiáit, és a konkrét valóság méhében megújult értékeit.

társadalmi realizmus

Bizonyára ennek a szükségletnek felel meg a társadalmi realizmus szélesen elterjedt irányzata. Erről sokat vitatkoztak már, megtalálták előzményeit a hagyományban, hangsúlyozták sikereit és kudarcait; én nem kívánom itt ezt a vitát folytatni. Ki kell emelnem azonban egyrészt azt, hogy a szociális realizmus a mai életet, a mai erőket tolmácsoló, megtermékenyítő és megvilágító művészet követelményét fejezi ki; másrészt pedig, hogy nem kánon és nem is kíván az lenni, hanem problémákban, kutatásokban, kezdeményezésekben bővelkedő irányzat, amelynek valójában különböző tartalmak, formák, kulturális reflexek felelhetnek meg. Arról van szó, hogy a művészt mint embert visszahelyezzék az eleven valóságba, s a társadalmi realizmus ebből a szempontból a nagyobb szabadság és felelősség formulája.

b) széles népi közönséghez szólni

2. Az előbbi tényhez kapcsolódik a második: a művészetnek ma széles népi közönséghez kell szólnia. Az ide vonatkozó problémát rosszul vetnénk fel, ha azt kérdeznénk, hogy vajon az udvari művészetnek saját tiszta értékeihez kell-e szoktatnia a

nagyközönséget, vagy pedig engednie kell a közönség ízlésének. A kapcsolat igen gyakran bonyolultabb, hiszen az udvari művészet nem a tiszta értékekkel él, hacsak nem akadémia vagy nem akadémia módjára értelmezik, s a nagyközönség ízlése sem olyan egynemű és szürke, amilyennek gondolják. Sőt: sokféle motívumból ered, amelyek ösztönös fogékonyságból, udvari reflexekből, retorikus szokásokból, a mesterség megbecsüléséből, népi hagyományból a gazdag és káprázatos új vagy a klasszikus „concinnitás" csodálatából származnak. Ezek a töredékes, viszálykodó elemek nem képesek egységes kritikai tudattá egyesülni, de a művésznek széles billentyűzetet kínálhatnak, amelyen — új struktúrákban tolmácsolva — egy átfogó humanitás kifejezését integrálhatja és komponálhatja meg. Ismét fölbukkan itt az udvari művészet és a népművészet kapcsolatainak problémája. Először is meg kell mondanunk, hogy a két réteg valójában nem különül el annyira, mint általában gondolják, és jobban áthatja egymást. S ha igaz, amit már említettünk, hogy tudniillik a népmű-

udvari művészet és sokrétű ízlés művészete

népművészet a környezet számára

vészet nem abban az értelemben a nép művészete, mintha alkotója a nép és ennek ismeretlen szelleme volna, hanem úgy, hogy társadalmilag él, hogy bárhonnan származzék is, a népi közegben terjed és részét alkotja létformáinak — ha mindez igaz, akkor az is igaz, hogy értékeit és fogyatékosságait egyaránt ez határozza meg. Egyszerűsége, kezdetlegessége, világossága sem annyira valamiféle titokzatos ösztönösség forrásából fakad, mint inkább ennek a társadalmi szűrésnek, a szűkös kifejező eszközök használatának, az elemi érzékenységre vagy érzelmekre való hivatkozásnak az eredménye. Hosszú útja során elhagyta terhes poggyászát. A népművészetnek általában ott van értéke, ahol él az a társadalmi struktúra, amelyet kifejez — nem véletlen, hogy kísérői: a tánc, a muzsika és az ének, mindmáig a legérdekesebb és legihletőbb jelenségek. Ahol a struktúra rítussá vagy szertartássá merevedik és a művészet átveszi a folklór mozdulatlanságát, ott ez esztétikai értékek helyett rituális értékekkel telítődik, és a kultúrára vetett visszfényét bonyolult, mesterkélt kifinomultság jellemzi. Ez vonatkozik az afrikai és a prekolumbiánus művészetre,

művészi életereje és szertartásossága

amelynek hamis primitivizmusa oly könnyen illeszkedett a század kezdetének dekadens ízlésébe.

5. művészetnevelés

3. A harmadik mozzanat, amely új helyzetre világít rá: napjainkban különös hangsúllyal vetődik fel a művésznevelés problémája általában. Ez azt jelenti, hogy a művészet igyekszik visszaszerezni vagy újra elismertetni társadalmi funkcióját, és hogy általánosságban szólva, elsajátítása és fejlesztése, úgy látszik, nem bízható az ösztönösség szeszélyére. A művésznevelés problémája — sokrétű, technikai jellegű kérdés, amelyben annál is kevésbé mélyedhetünk el, mivelhogy átfogja a zenei, színházi és általában az előadóművészi próbaszerepléseknek, a múzeumok felépítésének és felszerelésének, továbbá a szó szoros értelmében vett iskolai művészképzésnek a problémáit. Ezért elegendő lesz az a részletmegjegyzés, hogy a megoldás nemcsak a művészet struktúrájának világos és elemző tudatát igényli, hanem a művészet társadalmi célszerűségének felvilágosult tudatát is. Az utóbbi különösen fontos, amikor olyan oktatásról van szó, melynek legalább az elemeiben mindenkinek részesülnie kell. Legyen szabad ki-

a probléma

mondanom, hogy ezen az úton nem juthatunk messzire az ösztönös rajzzal és komponálással. Ennek a mesterséges ösztönösségnek elismerhetjük ugyan a didaktikai értékét, de igen szűk határok között, s csak ha nem hivatkozunk a költő vagy művész gyermeki, faragatlan naivságára. Lehet, hogy a művészet ösztönösségből és eredetiségből születik művelőinek egyharmadánál, de a másik kétharmad számára mesterség és kultúra kérdése marad. Ezzel függ össze a műkedvelők problémája. A jelenség komolyabb, mint első pillantásra látszik. A műkedvelést a felvilágosodás korában instrumentális (rajz) és társadalmi célból (zene, költészet) gyakorolták, a romantika idején pedig a művészet eszményi személyiség-feltáró erejébe vetett hit hatására. Ma a műkedvelés rendszeres és módszeres fejlesztését nemcsak felvilágosító célok sürgetik, hanem a humanista kultúra tágabb céljai is, mégpedig elsősorban mint olyan eszköz igénybevételét, amely egyre több alkotóművész kiemelkedését biztosítja. A művésztoborzás ma a véletlen körülményekre, az egyének önkényére és kockázatára van bízva. Úgy véljük, a művészetre különösen érvényesek Gorkij sza-

az ösztönösség ellen

a műkedvelők és a művésztoborzás

vai: „A kultúra megszakítatlan fejlődése és elmélyülése csak akkor lesz lehetséges, ha a föld dolgozó lakosságának egész tömege közvetlenül, teljesen és szabadon vesz részt a kultúra létrehozásában".

6. az artisztikum terjesztése

4. Ahhoz a problémához, hogy milyen legyen a mind szélesebb társadalmi rétegeknek szánt művészet, az artisztikum terjesztésének problémája csatlakozik. Nem annyira a szépművészetről mint olyanról beszélek; inkább az artisztikumról általában, mint azoknak a sokrétű formáknak az összességéről, amelyek alkalmasak arra, hogy művészileg kifejező jelentést adjanak az oly gyorsan megújuló mai élet formáinak, eszközeinek, aktusainak. Másrészt az a körülmény, hogy a modern társadalomban a „munka" túlsúlyban van a „társadalmi helyzettel" szemben, természetesen a díszítő művészet hanyatlásához és a funkcionális művészet fellendüléséhez vezet. Vannak területek, ahol ez az igény elevenebben mutatkozik meg: ott, ahol a társadalmi élet új környezetet, új érintkezési formákat követel és új eszközöket kínál. Erre az igényre válaszol egyfelől — belső dialektikájához híven — az urbanisztika, az építészet, a mai lakbe-

az új igények

rendezés; másfelől a grafikusművészet valamennyi ága, a könyvtől a plakátig, a folyóirattól a hirdetésig; továbbá az úgynevezett „ipari rajz". Ennek az utóbbinak az újszerűsége abban rejlik, hogy meghaladja a funkcionalitás kifejezését mind a használat vonatkozásában — ez jellemzi az edény vagy a fegyver kidolgozott formáját —, mind az aktus tekintetében — ez az amfora mintázatának jellemzője —, mind pedig az eszközjelleget illetően — ahogy a kézműves-szerszámok hagyománya tanúsítja. A művésziség itt a gépet mint olyant hatja át, s funkcióját meghaladva, részeinek autonómiájában, termékeinek instrumentális jegyeiben jelentkezik. Első ízben történik tehát, hogy az egész gépi világ — amelyet a burzsoá romantika már az utilitaritás zátonyaira száműzött — nemcsak hatalmát nyilvánítja ki, hanem a művészi tolmácsolás révén a maga alkotó emberi jelentőségét is.

az ipari rajz és a gép

az iparművészetek ipari jellege

5. Ám a gép jelenlétét a művészet szférájában egy újabb kettős szemszögből is fontolóra kell vennünk: a művészi alkotófolyamatra és a művészet terjesztésére gyakorolt hatása szemszögéből. A kézműves termelésről az iparira való áttérésnek

igen nagy fontossága van a dísztárgyakkal, a lakberendezéssel, a ruházattal kapcsolatos iparművészeti ágakra nézve. Ezzel az áttéréssel természetesen együtt jár a kézműves módszerek és értékek átalakítása az ipar síkján, ami sokrétű probléma. Megoldása azt követeli, hogy gyűjtsük össze és vessük alá elemző vizsgálatnak a kézműipari anyagokat, fedezzük fel azokat a gépi eszközöket, amelyekkel elemeiket ipari termékekre vihetjük át, újítsuk meg ezeknek a hagyományos merevségükből kiszabadított elemeknek a szerkezetét és értelmezését, tökéletesítsük a kézműves-tapasztalat és munkaerő felhasználását, teremtsünk megfelelő piacot, és így tovább. Ám ennek a forradalomnak a pozitív oldalai, elvileg, a nehézségek ellenére is világosak. Először is, az ipari felszerelés és az alapjául szolgáló tőke lehetővé teszi a legjobb modellek, a legalkalmasabb anyagok felhasználását, váltogatását, tökéletesítését, leküzdi a kézműves hagyományhűség naiv és faragatlan merevségét. Másodszor, megjavítható a kivitelezés, és végérvényesen megoldhatók olyan problémák, amelyeket valaha a véletlenre bíztak. Ami pedig a legfon-

a probléma

és értéke

tosabb, csökkenthetők a költségek, a termék változatossága és hatásfoka széles körű elosztásra ad módot, s mondanunk sem kell, mennyire gyarapítja mindez az emberi méltóságérzést, az élet szeretetreméltó tetszetősségét, egyszóval a konkrét civilizációt, a személyiség és a társadalmi csoportok megbecsülését és fejlődését. Az „egyedi darab" természetesen kiszorul majd a maga sznoboknak való ritkaságával, arisztokratikus elkülönülésével és kísérőjelenségével: a kézművesnek, munkája lángelméjének és vértanújának retorikájával. Mindenesetre inkább társadalmi, mint művészi értékről van szó, amelynek osztályalapja történelmileg bomlófélben van.

az egyedi darab

6. Annak a ténynek, hogy a gép betört a művészet területére, még egy aspektusa van: a látványosság megújulása a rádió, a mozi, a televízió révén. Ezek egyrészt arra alkalmasak, hogy eredeti módon, rendkívül széles közönség körében és különlegesen méltó formában mutassák be és terjesszék az irodalmi, képzőművészeti, zenei alkotásokat, másrészt viszont önmagukban is egészen sajátos művészi problematikát vetnek fel. A kompozíció, a

7. a látványosság megújulása

konstrukció, a formai harmóniák, a tartalom problémáiról van szó, amelyek mind jellegüket, mind megoldásuk feltételeit és eszközeit illetően újak. Átalakítják ugyanis a tér-, idő-, mozgás- és perspektívaviszonyokat, a térbeli elhelyezést, felfokozzák a szenzibilitás kapcsolatait és ellentéteit, tehát a valóság és az élet új oldalait ragadják meg és értelmezik, s ezért az új kezdeményezések és eszközök sokrétű összhangját teremtik meg. Olykor új „műfajokat" is létrehoznak. Mindez pedig tükröződik a művészet egyéb területein és általános természetű esztétikai problémákat lendít előre.

elektronikus zene

Engedjék meg végül, hogy egy szélsőséges esetre emlékeztessek itt a gépnek a művészet szférájába való benyomulásával kapcsolatban: az elektronikus zenére gondolok. Nem foglalkozunk itt az automatizálás általános problémájával, amelynek műszaki-tudományos-társadalmi jelentősége jócskán felülmúlja a *ludi subtiles** csodáit, amelyekben megnyilvánul. Ezek azt a mesterkélt jelenséget ismétlik meg, amely más határok között már az ókorban és az újkor kezdetén, az első technikai

* Szemfényvesztő játékok.

gépesítés idején is ismeretes volt, azzal a különbséggel, hogy az elektronikus zenével kapcsolatos jelenlegi kísérletek és vizsgálatok révén megismerhetjük az érzéki anyag analízisének és szintézisének a hangskála gazdagításának az ilyen zene által feltárt lehetőségét, s ugyanakkor a hagyományos hangszerek korlátai is leküzdhetővé lesznek. Természetesen nem hisszük azt, hogy a robotgép a jelenkor zenei lángelméje; inkább azt gondoljuk, hogy ezen az úton is olyan újabb technikai lehetőségekhez juthatunk, amelyeknek művészi és társadalmi eredményei manapság még nem mérhetők fel.

Eredmények a) az idealista esztétika meghaladása

Összegezve a jelen beszámoló általános eredményeit, először arra szeretnék rámutatni, hogy a művészet társadalmiságának és az ebben rejlő sokrétű kapcsolatoknak mégoly vázlatos áttekintése nyomán is feltétlenül fel kell ismernünk, milyen gazdag kutatási területet nyújt az az esztétika, amely az idealista vagy részlegesen empirikus dogmatizmustól mentesen, struktúráinak és fejleményeinek emberi gazdagságában fogja fel a művészetet. Nem itt a helye, hogy ennek az esztétiká-

nak az elvéről és módszeréről beszéljünk: elég, ha a szükségességét hangsúlyozzuk. Másodszor, a művészet társadalmiságának történelmi tudata révén rábukkantunk a jelenlegi helyzet válságjellegére, és alapjait egy szélesebb társadalmi válságban ismertük fel. De éppen ez teszi lehetővé számunkra, hogy észrevegyük és értékeljük azokat az új jelenségeket, amelyek a művészet területén a válság gyökeres megoldására irányuló tendenciáknak és az új rekonstrukciós erők felsorakozásának felelnek meg.

b) a jelenlegi válság és az új jelenségek

problémák

Persze, ezek a jelenségek — bármily nagy és értékes eredmények születtek is, hogy úgy mondjuk, ösztönösen a válság vajúdásából — ma lényegében véve olyan gyakorlati és elméleti természetű problémákat vetnek fel, amelyek egyetlen központi probléma körül csoportosulnak, ez pedig a művészet társadalmi funkciójának helyreállítása egy egyetemesen haladó jellegű társadalomban, amely fáradságosan, de biztosan épül a mai világban. Azt akarjuk ezzel mondani, hogy az utóbbi ötven esztendő homályos nyugtalanságában már formát öltenek egy új klasszicizmus hajnalfényei, ha klasszicitáson a szabad humanitás

tisztázás

önmagáról tudó és önmagában termékeny harmóniáját értjük. Ez a beszámoló, s a kutatások és viták, amelyek követni fogják, csupán arra törekszenek, hogy felismerjék és — előítéletmentesen — jelezzék ezeket a fényeket, megvilágítsák a művésznek a rá háruló, emberi elkötelezettségéről kialakított tudatát, felkészítsék valamennyiünk szellemét a jelenkori művészetben tapasztalható nagy vajúdás történelmi jelentőségének felismerésére, problémáinak értékelésére, hogy együttműködésre hívjanak fel e művészet nyílt, felszabadult diadala érdekében, aminek az lesz a hivatása, hogy fénnyel övezzen minden embert, aki csak földünkön megszületik.

GALVANO DELLA VOLPE

A TÖRTÉNELMI DIALEKTIKA KULCSA*

I. Hogy megvizsgáljuk Marx logikai-történeti, tehát dialektikus módszerét, amelyre „A politikai gazdaságtan bírálatához" (1858—59) írt „Bevezetés"-ében (1857) utal, igyekszünk kibontani „A tőké"-nek és az „Értéktöbblet-elméletek története"-nek alapján „a munka termelőképességének" vagy „termelő munkának" alapvető gazdaságtani kategóriáját. Úgy gondoljuk, hogy fejtegetéseink nyomán néhány nem jelentéktelen, s nem is csupán módszertani természetű eredményt nyerünk.

Az általános módszertani tájékozódás szempontjából már Marxnak azok a megjegyzései és megkülönböztetései is figyelemre méltók, amelyekkel „A tőke" I. kötetének tizennegyedik fejezetében találkozunk. „*A munkafolyamatot* — írja — először (lásd az ötödik fejezetet) elvontan, történelmi formáitól függetlenül, mint ember és természet közötti folyamatot vizsgáltuk. Ott ezt mondottuk: »Ha az egész munkafolyamatot eredménye álláspontjáról tekintjük, mindkettő, a munkaeszköz és a munkatárgy, termelési eszközként, s maga a munka *termelő munkaként* jelenik meg.« A 7. jegyzetben pedig hozzáfűztük: »A termelő munkának ez a meghatározása, amelyhez az egyszerű munkafolyamat álláspontjáról eljutunk, semmiképpen sem kielégítő a tőkés termelési folyamat szempontjából.« Ezt kell itt tovább kifejte-

* Magyarul már megjelent Korunk és az erkölcs c. kötetben. Bp. 1967.

nünk. Ameddig a munkafolyamat tisztán egyéni, ugyanaz a munkás egyesíti az összes funkciókat, amelyek később [értsd: történelmileg — *G. d. V.*] elválasztódnak... Ahogyan a természeti rendszerben agy és kéz összetartoznak, úgy egyesít a munkafolyamat agymunkát és kézmunkát. Később ezek szétválnak egészen az ellenséges ellentétig. Egyáltalában a termék az egyéni termelő közvetlen termékéből társadalmi termékké változik, közös termékévé egy összmunkásnak, azaz egy kombinált munkaszemélyzetnek, melynek tagjai a munkatárgy kezeléséhez közelebb vagy távolabb állnak. Magával a munkafolyamat kooperatív [»társadalmi« — *G. d. V.*] jellegével tehát szükségszerűen kitágul a *termelő munkának* és hordozójának, *a termelő munkásnak a fogalma*...

Másrészt azonban leszűkül a termelő munka fogalma. A tőkés termelés nemcsak *áru termelése*, a tőkés termelés lényegileg *értéktöbblet termelése*. A munkás nem a maga számára termel, hanem a tőke számára. A továbbiakban tehát nem elegendő, hogy a munkás egyáltalában termel. Értéktöbbletet kell termelnie. *Csak az a munkás termelő, aki értéktöbbletet termel a tőkés számára, vagyis a tőke önértékesítésére szolgál*... A termelő munkás fogalma tehát semmiképpen sem pusztán a tevékenység és a hasznos hatás közti viszonyt, a munkás és a munkatermék közti viszonyt zárja magába, hanem egy sajátosan társadalmi, történelmileg keletkezett termelési viszonyt is, amely a munkást a tőke közvetlen értékesítési eszközévé bélyegzi. Termelő munkásnak lenni tehát nem szerencse, hanem balszerencse. Ennek az írásnak negyedik könyvében, amely az elmélet történetét tárgyalja *[Értéktöbblet-elméletek — G. d. V.]*, közelebbről meglátjuk majd, hogy a klasszikus politikai gazdaságtan kezdettől

fogva *az értéktöbblet termelését* tette a termelő munkás döntő jellegzetességévé. Az értéktöbblet természetéről alkotott felfogásával együtt változik ezért a termelő munkásról adott meghatározása.*

Mielőtt áttérnénk az „Értéktöbblet-elméletek" első részének idevágó történelmi elemzéseire, felhívjuk a figyelmet az előbbi idézet két módszertani szempontjára: *először*, Marx nem hajlandó a *termelőképesség* kategóriájának „elvont", vagyis „történelmi formáitól független" vizsgálatára, mert el akarja kerülni azokat az általánosságokban mozgó, tehát hibás meghatározásokat, amelyeket már felrótt (az 1857-es „Bevezetés"-ben) a polgári közgazdászoknak, akik például úgy magyarázzák a tőkét, mint „általános, örök természeti viszonyt" — ami csak akkor igaz, ha eltekintünk attól a „sajátos", azaz történelmi jellegétől, amely a „felhalmozott munkát" „*modern* értelemben vett tőkévé" változtatja —, vagy pedig „úgy ábrázolják a termelést (lásd John Stuart Millt), mintha a történelemtől független örök törvényeknek volna alárendelve, s a polgári (termelési) viszonyokat ebből az alkalomból úgy *iktatják be*, mint egy *in abstracto*, azaz *általánosságban vett* társadalom változhatatlan természeti törvényeit", s így szakadatlanul „tautológiákat" követnek el; *másodszor*, Marx következetesen tartja magát ahhoz a módszerhez, hogy minden (különösen gazdasági) *elméletet a történelemre* (az elmélet történetére), vagyis (mint látni fogjuk) történeti-dialektikus elemzésre alapozzon, és történelmileg meghatározott absztrakciókban fejtsen ki, azaz „tudományos" és nem metafizikai típusú absztrakciókban (a „politikai gazdaságtan metafizikája"!), amilyenek a fent említett

* Lásd *Marx:* A tőke. I. köt. Bp. 1961. 472—473. old.

John Stuart Mill és mások általánosságokban mozgó vagy meghatározatlan absztrakciói.

Lássuk tehát, hogyan válik pontosabbá és hogyan igazolódik az „Értéktöbblet-elméletek" története során a *(tőkés)* „termelőmunkának" az a nem „elvont" „meghatározása", amelyből Marx „A tőke" idézett helyén kiindul. S lássuk mindenekelőtt, hogyan változnak a klasszikus politikai gazdaságtanban az „értéktöbblet" és az „érték" stb. megfelelő felfogásainak változásával a munka és a termelőmunka meghatározásai: tehát hogy ezek a meghatározások szükségszerűen hogyan lépnek vagy nem lépnek — aszerint, hogy mennyire egyeznek a *modern* kapitalizmusnak (a történelmi jelenre és annak okaira irányuló marxi tudományos vizsgálódás kiindulópontjának) eredetére és fejlődésére adott magyarázattal — a „tőkés termelőmunka" sajátos, lényegi meghatározásának alkotóelemei közé, amelyre Marx a vizsgálódásában törekszik.

Összefoglalva az „Értéktöbblet-elméletek" első kötetének történeti-dialektikus elemzését, a keresett meghatározás klasszikus elemei — amelyeket a marxi elemzés alapján különválasztunk ellentmondó negatív részeiktől — a következők:

a) fiziokrata elemek:

1. a fiziokraták „az értéktöbblet eredetéről való vizsgálódást a forgalom területéről (ahová a merkantilisták helyezték — *G. d. V.*) a közvetlen termelés területére tették át, és ezzel megvetették a tőkés termelés elemzésének alapját", felállítva „azt az alapvető tételt, hogy csak az a munka *termelő*, amely *értéktöbbletet* teremt.* A fiziokraták tehát „megcáfolják" és túlhaladják az áruk „el-

* Lásd *Marx:* Értéktöbblet-elméletek. Első rész. Bp. 1958. 13. old.

idegenítéséből eredő profitnak" a merkantilista rendszer által hirdetett elméletét, amely szerint az értéktöbblet „csak *relatív*", s az áruk eladása során „az egyik oldalon mutatkozó nyereséget kiegyenlíti a másikon mutatkozó veszteség".* „A merkantilistáknak az az elképzelés szolgált alapul, hogy a munka csak azokban a termelési ágakban termelékeny, amelyeknek termékei külföldre szállítva több pénzt hoznak be, mint amennyibe kerültek (vagy mint amennyit értük ki kellett vinni), amelyek tehát egy ország számára lehetővé teszik, hogy különös mértékben részesedjék az újonnan megnyitott arany- és ezüstbányák termékeiben"; ezáltal végül is „emelkedett a profit rátája, nem azért, mert a munkás termelékenyebbé vált, hanem mert az abszolút munkabért (azaz a munkás által kapott létfenntartási eszközök összegét) leszorították", s mindez „a nemesfémek beáramlásával függött össze..."**

2. A fiziokratáknak továbbá nem lehet szemrehányást tenni azért, hogy — amint összes követőik is — ezeket a tárgyi létezési módokat — mint szerszám, nyersanyag stb. — elválasztják a társadalmi feltételektől, melyek közt a tőkés termelésben megjelennek. Más szempontból viszont e fiziokrata eredmények megerősítése *tagadásokat* tételez fel (a következő rendszerekben, Smithtől Ricardón át Marxig), amennyiben ezek az eredmények történelmileg *negatív módon* ellentmondásosak. Marx ellenvetése az értéktöbblet fiziokrata felfogásával szemben ez: „e rendszer szemében, amely először magyarázza az *értéktöbbletet* idegen munka elsajátításából, mégpedig az árucsere alapján való elsajátításából (ebben

* Uo. 10., 11. old.

** Uo. 119. old.

a cserében az egyik áru a munkaerő, vagy — az *Elméletek* szóhasználatával élve — a „munkaképesség" — *G. d. V.*), egyáltalában az érték nem a társadalmi munka egy formája, és az értéktöbblet nem többletmunka (noha valójában az — *G. d. V.*), hanem az érték puszta használati érték, puszta anyag, és az értéktöbblet puszta adománya a természetnek, amely egy adott mennyiségű szerves anyag helyébe egy nagyobb mennyiséget ad vissza a munkának", és így „egyfelől a földjáradék — tehát a földtulajdon valóságos gazdasági formája — ki van hámozva feudális burkából, redukálva van a — munkabéren felüli — puszta értéktöbbletre. Másfelől viszont ez az értéktöbblet feudalisztikus módon a természetből, nem pedig a társadalomból, a földhöz való viszonyból, nem pedig az érintkezésből... van levezetve...

Mindezek annak a tőkés termelésnek az ellentmondásai (belső ellentmondásai — *G. d. V.*), amely éppen kiszabadítja magát a feudális társadalomból... de a maga sajátos formáját még nem találta meg." A fiziokraták hibája Marx ellenvetése szerint „csak az, hogy egy meghatározott történelmi társadalmi fok (azaz egy elsősorban mezőgazdasági jellegű társadalom — *G. d. V.*) anyagi törvényét elvont, minden társadalmi formán egyaránt uralkodó törvényként fogják fel", s végül a történelemellenesség hibájába esnek.*

b) Smith eredményei

1. a modern ipari termelőképességnek, a fiziokraták — a mezőgazdasági ipar dicsőítői — részéről „meddőnek" vélt manufaktúrának tudományos felfedezése: a manufaktúramunkás általában *hozzáteszi* a felhasznált

* Lásd uo. 12—20. old.

nyersanyag értékéhez *saját létfenntartásának és munkáltatója profitjának értékét.*

2. a „termelő" és „nem-termelő" munka „tőkés" megkülönböztetése: „»Ha a nem-termelők (házicselédek, magán-muzsikusok vagy magán-színészek stb. — *G. d. V.*) által elfogyasztott... élelem- és ruházatmennyiséget termelő kezek között osztották volna el, ezek fogyasztásuk teljes értékét *profittal együtt* újratermelték volna«". „Itt egészen kifejezetten az termelőmunkás — teszi hozzá Marx —, aki nemcsak hogy újratermeli a tőkésnek a munkabérbe foglalt létfenntartási eszközök teljes értékét, hanem »profittal együtt« termeli neki újra.

Csak az a munka, amely tőkét termel, a termelőmunka. Tőkévé azonban az áru vagy a pénz azáltal válik, hogy közvetlenül munkaképességre cserélik ki, ...hogy több munka pótolja őket, mint amennyi bennük magukban foglaltatik... A termelőmunka itt a tőkés termelés álláspontjáról van meghatározva, és A. Smith fogalmilag kimerítette a dolgot magát (Marx ezzel kapcsolatban Smith »differentia specificá«-járól is beszél. — *G. d. V.*)... egyik legnagyobb tudományos érdeme ez, ...hogy a termelő munkát mint olyan munkát határozza meg, *amely közvetlenül a tőkével cserélődik ki*, azaz olyan csere útján, amely által a munka termelési feltételei és egyáltalában az érték, pénz vagy áru, először változnak csak tőkévé (a munka pedig tudományos értelemben vett bérmunkává).

Ezzel abszolúte meg van állapítva az is, hogy mi a *nem-termelő munka.* Olyan munka az, amely nem tőkére, hanem *közvetlenül* jövedelemre cserélődik... E meghatározások tehát nem a munka anyagi meghatározásából..., hanem abból a meghatározott társadalmi for-

mából, azokból a társadalmi termelési viszonyokból vannak véve, amelyekben ez a munka megvalósul. Eszerint például a színész, még a bohóc is, termelőmunkás, ha egy tőkés (a vállalkozó) szolgálatában dolgozik, akinek több munkát ad vissza, mint amennyit a munkabér formájában kap tőle, míg a foltozószabó, aki a tőkéshez házhoz jön és a nadrágját foltozza, puszta használati értéket hoz létre számára, nem-termelő munkás. Az elsőnek a munkája tőkére cserélődik, a másodiké jövedelemre. Az első munkája értéktöbbletet hoz létre, a másodikéban jövedelem fogyasztódik."* Másrészt viszont Marx (a fent kifejtett fogalmak alapján) szigorúan bírálja az utóbbi Smith-féle meghatározást a termelőmunkáról mint „árutermelőről" s a nem-termelő munkáról mint „semmiféle árut" nem termelőről: „Az áru fogalmába azonban — hangzik Marx ellenvetése — beleértődik az, hogy a munka testet ölt, anyagiasul, realizálódik a maga termékében... A munka anyagiasulását azonban nem szabad olyan skótul felfogni, ahogy A. Smith teszi. Ha az áruról mint a munka anyagiasulásáról beszélünk — az áru csereértéke értelmében —, ez az árunak... pusztán társadalmi létezésmódja, amelynek semmi köze az áru testi valóságához; mint meghatározott mennyiségű társadalmi munkát vagy pénzt képzelik el. Lehetséges, hogy a konkrét munka, amelynek eredménye, semmi nyomot nem hagy rajta. Az ipari árunál ez a nyom megvan abban a formában, amely a nyersanyag számára külsőleges marad. A mezőgazdaságban stb., bár a forma, amelyet az áru, például a búza, ökör stb. kapott, szintén emberi munkának... a terméke, ez nem látszik meg a terméken. Más ipari mun-

* Uo. 121—122. old.

kánál nem is célja a munkának, hogy a dolog formáját, hanem csak, hogy a helyi rendeltetését megváltoztassa. Például ha egy árut Kínából Angliába hoznak stb., magán a dolgon nem lehet a munka nyomát felismerni... Tehát nem így (azaz nem az áruk testi valóságára és formájára alapozva. — *G. d. V.*) kell érteni a munkának az áruban való anyagiasulását. (Itt a tévedés onnan ered, hogy egy társadalmi viszony egy dolog formájában jelentkezik.)

Helyes marad azonban az, hogy az áru mint múltbeli, tárgyiasult munka jelenik meg, tehát nem jelenik meg egy dolognak a formájában, akkor csak magának a munkásképességnek a formájában jelenhetik meg: de sohasem közvetlenül mint maga az eleven munka."* E módszertani figyelmeztetés után azonban Marx elfogadja és ugyanitt azt írja, hogy „Termelőmunka ezek szerint olyan munka, amely árukat termel, vagy magát a munkaképességet közvetlenül termeli, képezi, fejleszti, fenntartja, újratermeli" (s itt a munkás orvosának, tanítójának stb. szolgálataira gondol — *G. d. V.*), bár Smith „önkényesen" kizárja ezt az utóbbit a termelőmunka rovatából. S nem egyszerűen történeti-gazdasági dokumentumnak, hanem filozófiai és (materialista-dialektikus, mert materialista-történeti) módszertani dokumentumnak is tekinthetjük, hogy a szocialista gazdaságtan — a marxi kritikai tagadáson keresztül — megőrzi a termelőmunka anyagi termelőerejének vagy árutermelő képességének Smith-féle kategóriáját, amely így *kifejtve* irányelvül szolgál ma a Szovjetunió és néhány népi demokratikus ország gazdaságtanában a nemzeti jövedelem kiszámításához. Ezt a ka-

* Uo. 135—136. old.

tegóriát — ne feledjük — Smithnek az a történelmi szükségszerűség sugallta, hogy megkülönböztesse a fellendülés első szakaszát élő ipari munka termelőképességét a fennmaradt feudális udvarokban működő hivatalnokok stb. munkájának nem-termelő jellegétől.

De lássuk most már, hogyan teszi teljessé Marx a termelőmunka meghatározását, amelynek az „Értéktöbblet-elméletek"-ben a *nyomára bukkant*. Figyelembe veszi Ricardo eredményeit is (amelyek valójában nem sok újat tesznek hozzá Smith felfedezéseihez, például: „az az elmélet és gyakorlat, hogy *megállítsák a munkát azon a ponton*, ahol a munkás létfenntartási eszközein felül *profitot* termelhet a tőkésnek, ellentétesnek látszik a termelést szabályozó *természeti törvényekkel*"), majd az „Értéktöbblet-elméletek"-ben ezzel zárja meghatározását: „Így most a társadalmi munka termelőereje és a társadalmi munka különös formái a tőkének, a *tárgyiasult* munkának, a dologi munkafeltételeknek — amelyek mint ilyen önállósult alak az eleven munkával szemben a tőkésben személyesülnek meg — a termelőerőiként és formáiként mutatkoznak meg. Ez megint az a visszájára fordítása a viszonynak, amelynek kifejezéseként jellemeztük a *fetisizmust* már a pénz vizsgálatakor...

Még ezt a pusztán formai viszonyt vizsgálva is — a tőkés termelés *általános* formáját, amely a termelés kevésbé fejlett és a fejlettebb módjában közös —, nem a *termelési eszközök*, a munka dologi feltételei — munkaanyag, munkaeszköz (és létfenntartási eszköz) — jelennek meg a munkásnak alávetetten, hanem a munkás jelenik meg ezeknek alávetetten. Nem ő alkalmazza őket, hanem ők alkalmazzák őt. S ez teszi őket tőkévé (magántőkévé — *G. d. V.*). A tőke *alkalmazza* a munkát. Nem a termelési eszközök eszközök a munkás számára

ahhoz, hogy termékeket termeljen, akár közvetlen létfenntartási eszközök formájában, akár csereeszközökként, árukként. Hanem ő (a munkás — *G. d. V.*) eszköz ezek számára, részint ahhoz, hogy értéküket fenntartsa, részint hogy azt értékesítse, azaz növelje ahhoz, hogy többletmunkát szívjanak fel.

Már ez a viszony a maga egyszerűségében visszájára fordítás, a dolog megszemélyesítése és a személy eldologiasodása; mert ezt a (társadalmi termelési — *G. d. V.*) formát az különbözteti meg minden korábbitól, hogy a tőkés nem valamely személyi tulajdonsága révén uralkodik a munkás felett, hanem csak amennyiben ő »tőke«; uralma csak a tárgyiasult munka uralma az eleven munkán, a munkás termékének uralma magán a munkáson... Csakis a polgári korlátoltság, amely a termelés tőkés formáit a termelés abszolút formáinak — tehát örök természeti formáinak — tartja, cserélheti össze ezt a kérdést, hogy mi *termelőmunka* a tőke álláspontjáról, azzal a kérdéssel, hogy melyik munka egyáltalábanvalóban termelő"...*

Hasonlítsuk össze az *Értéktöbblet-elméletek*nek ezt a végkövetkeztetését azzal, ami A *tőké*ben olvasható: „A tőkés termelés *igazi korlátja maga a tőke*, vagyis az, hogy a tőke és annak önértékesítése úgy jelenik meg, mint a termelés kiindulási és végpontja, indítéka és célja; hogy a termelés csak a *tőke* számára való termelés, ahelyett, hogy fordítva, a termelési eszközök puszta eszközei lennének az életfolyamat folytonos gazdagításának a termelők *társadalma* számára. Azok a korlátok tehát, amelyek között a tőkeértéknek a termelők tömeges kisajátításán és elszegényedésén alapuló fenntartása és

* Uo. 354—355., 357. old.

értékesítése kizárólag mozoghat, folytonosan ellentmondásba kerülnek azokkal a termelési módszerekkel, amelyeket a tőkének a maga céljára alkalmaznia kell, s amelyek a termelés korlátlan növelésére, a termelésre mint öncélra, a munka társadalmi termelőerőinek feltétel nélküli kifejlesztésére irányulnak... Ha tehát a tőkés termelési mód az anyagi termelőerő fejlesztésének s a neki megfelelő világpiac megteremtésének történelmi eszköze, egyszersmind állandó ellentmondás is e történelmi feladata és a neki megfelelő társadalmi termelési viszonyok között."*

II. Elérkeztünk „A tőke" „elméletének", tehát logikájának szívéhez. A „történelem" (az „Értéktöbblet-elméletek" története) vezetett ide bennünket, s maguk az „Értéktöbblet-elméletek" ismertették fel velünk tudományosan, hogy melyek a történelmi (és dialektikus) előzményei a munka termelőképessége kategóriájának, amely a jelenlegi tőkés társadalom meghatározó kategóriája.

Ezzel igazolódik az a logikai-történeti módszer, amelyet Marx az 1857-es „Bevezetés"-ben és „A politikai gazdaságtan bírálatához" c. művében ajánlott. E módszer a nem-dogmatikus gondolkodást a következőkre kötelezi:

1. Csakis a konkrét-absztrakt-konkrét az indukció-dedukció alapján haladjon, tehát kerülje az olyan „meghatározatlan" „nem funkcionális" fogalmak használatát, mint a „népesség", „munkamegosztás", „csereérték" stb., *ahogyan ezeket a klasszikus közgazdaságtan* — a „hiposztazálás iránti előszeretettel — *megformulázta*, és törekedjék az olyan történelmileg pontos fogalmakra

* *Marx:* A tőke. III. köt. Bp. 1961. 257. old.

vagy „meghatározott absztrakciókra", mint az „osztályok" és a megfelelő termelési „társadalmi viszonyok" stb. „El kellene jutnom — mondja Marx — a legegyszerűbb absztrakciókig, mint a munkamegosztás, csereérték stb." „Innen azután ismét meg kellene tennem az utazást visszafelé, míg végül ismét a népességhez érkeznék, ezúttal azonban nem mint egy egésznek kaotikus elképzeléséhez, hanem mint sok meghatározás és vonatkozás gazdag totalitásához... az elvonttól a konkréthoz felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétot elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újraalkotja."*

2. Mindig a történelmi folyamat „eredményéből" induljon ki, a „konkrét" *jelenből*, figyelembe véve egyidejűleg azt, ami „általános" vagy közös más korszakokkal és azt, ami „különös", problematikus (hegeli „illúzió a reálist egy önmagától és önmagában mozgó gondolkodás... eredményének tekinteni").

3. Határozza meg az „általános" vagy más korszakokkal közös kategóriákban a jelen okait vagy indítékait, úgy, hogy ezek a korszakok ne a jelen puszta időrendi előzményei legyenek, hanem lényegi, „nem járulékos", tehát igazi *történelmi* — mert *logikai* — *előzmények*. Az előtörténet nem puszta krónika, megalkotja az *eljövendő* történelmet az elmúlt történelmet összegező és *fejlesztő* mozzanatok dialektikus megvalósítása révén.** Végül, dialektikus ez a módszer éppen azért, mert *meghatározott* absztrakciók logikai-történelmi mód-

* *Marx—Engels* Művei. 13. köt. Bp. 1965. 166—167. old.

** Így az előzmények-következmények logikai-történeti jellegével (materialista) magyarázatot nyer a múlt-jelen viszony, és igazi megalapozást kap a történelmi (értsd: nem örök) *jelen*, vagy „a jelen mint történelem" kritériuma (Lukács—Sweezy). Lukács nem tartotta magát szilárdan ehhez

szere.* E módszer igazolása — éppen az *Értéktöbblet*-elméletek történetének közvetítésével — elvezetett ben-

a kritériumhoz (bár éles szemmel meglátta néhány sajátos alkalmazását, például azt, hogy „a munka általában" Smith-féle kategóriája „a kapitalizmus lényegéhez tartozó" absztrakció), mert elkerülte a figyelmét, hogy a burzsoá történelemellenesség marxi bírálata annyira radikális, hogy nemcsak a burzsoá közgazdászok „örök törvényei" és egyéb elvontságai ellen irányul, hanem legalább ilyen mértékben a hegeli „dialektikával" együttjáró elvontságok, „hiposztazálások" ellen is (lásd „A hegeli államjog kritikája", 1843). Ez érthetetlen és elfogadhatatlan hiba éppen a hegelieskedő Lukács részéről, aki — amikor kifejti például, hogy a „szigorú következetességgel végiggondolt és megértett *tárgyiságnak* sohasem szabad megrekednie a puszta közvetlenségnél...; tehát mint a múlt és a jövő közötti *folyékony, közvetítő* mozzanat ragadható meg" („Történelem és osztálytudat". Párizs 1960. 197. old. [franciául]) — mást sem tesz, mint elismétli hegeli hitét a „közvetítés" diadalában. Ez azzal a következménnyel jár, hogy a „folyékony (értsd: »dialektikus«) mozzanat" — a „múlt és jövő közötti" békés és uralkodó „közvetítő" szinonímája — végül is hasonlóbbá válik a maga uralkodó egyetemességével vagy *általánosságával* az öntudat örök jeleneihez — amelyben minden következetes hegelianizmus kicsúcsosodik —, mint „a történelem-jellegű jelenhez", amelyet a történelmi materializmus logikája Lukácsra kényszerít. Lukács tehát a hegeli „misztifikált" és hibás dialektika marxi, azaz materialista bírálatával szembeni érzéketlenségét „meghatározatlan" — mert metafizikus — absztrakcióival, egyszóval hiposztazálásaival számítolja le.

* Aki ismeri Hegelt, tudja róla, hogy átlátta ezt az alapvető igazságot. „Az értelem ugyan — írja »A logika tudományá«-ban — az elvont általánosság formája által úgyszólván a lét oly *keménységét* adja nekik, amilyen a minőségi szférában (azaz a puszta empíria szférájában — *G. d. V.*)... nem sajátjuk; de ez által az egyszerűsítés által egyúttal *átszellemíti* őket s annyira kiélezi, hogy éppen csak ezen a magaslaton kapják a képességet a maguk feloldására és az ellentétükre való átmenetelre (a dialektikára — *G. d. V.*); továbbá: „Minden tekintetben elvetendő tehát az értelemnek és észnek olyképpen való különválasztása, ahogyan rendszerint történik. (Lásd Kantot! — *G. d. V.*). Ha a fogalmat (a meghatározott, értelmi fogalmat — *G. d. V.*) ész nélkulinek tekintik, sokkal inkább az észt kell úgy tekinteni, hogy képtelen magát felismerni benne. A meghatározott és elvont fogalom az *ész feltétele* vagy inkább *lényeges mozzanata*, átszellemült forma, amelyben a véges az általánosság által, amelyben az magára vonat-

kozik, lángra gyúl magában, mint dialektikus tételeződik, s ezzel maga a *kezdete* az ész jelenségének." De erről az igazságról már lemondott, amikor kevéssel előbb kijelentette: „Annyiban azonban minden meghatározott fogalom természetesen *üres*, amennyiben tartalma sem a totalitás, hanem csupán egy egyoldalú meghatározottság. Ha különben konkrét tartalma van is, például ember, állam, állat stb., mégis ures fogalom marad...", azután: „Ha a tiszta fogalomnak ez az örökkévalósága (a hegeli értelmezés szerinti »egyetemesség« velejárója — *G. d. V.*) a természetéhez tartozik, elvont meghatározásai (mármint az értelem meghatározásai — *G. d. V.*) csak *formájukra* (azaz egyetemességükre — *G. d. V.*) nézve volnának örök lényegiségek; de tartalmuk (»konkrét«, történelmi tartalmuk — *G. d. V.*) nem felel meg ennek a formának: valójuk tehát nem igazság és elmúlhatatlanság. Tartalmuk (»konkrét«, történelmi tartalmuk — *G. d. V.*) azért nem felel meg a formának, mert nem maga a meghatározottság mint általános (vagyis »tiszta fogalom« — *G. d. V.*), azaz nem a fogalmi különbség totalitása, vagyis nem maga az egész forma; a korlátolt értelem formája azonban maga a tokéletlen, ti. *elvont* általánosság." (*Hegel:* A logika tudománya. Második rész, Bp. 1957. 219., 217., 218. old.). Hegel intellektuális drámája, ahogy ma látjuk, abban áll, hogy paradox módon egy meg nem felelő — mert misztikus, tehát magát az értelmet lebecsülő — fogalom segítségével vállalkozott az értelem védelmére, szembehelyezkedve (nem úgy, mint Kant, majd Schelling) az értelemnek az észtől való kulönválasztásával. („A *gondolkodó* ész azonban — szogezi le Hegel — a kulonbozőnek eltompult különbségének... az *ellentétté* élezi ki", „lét" és „nemlét" ellentétévé stb. — Uo. 54. old.). Ezért a metafizikus Hegel kudarcot vallott azzal a kísérletével, hogy megragadja az értelem *racionális* funkcióját, tehát leküzdje a felvilágosodást, kimutatva ész és történelem szerves egységét. Valójában csak a sajátosan pozitív, vagyis a történelmi értelem válhat az ész funkciójává — vagy, ami ugyanaz —, *sine qua non* feltételévé a valóság dialektikájának, dialektikus, tehát történelmi elemzésének. Hegel lenyűgöző bukása után — amely különösen az engelsi „dialektikus" materializmusra, tehát a skolasztikus, hagyományos marxizmusra gyakorolt súlyos hatást — arra kell törekednünk, hogy véghezvigyuk a hegeli kísérletet, felhasználva azt a fent idézett hegeli figyelmeztetést is, amelyik rámutat: maga az ész képtelen felismerni önmagát a meghatározott fogalomban. A hegeli rendszer viszont, meghatározatlan absztrakciókból vagy legáltalánosabb fogalmakból álló dialektikájával — ezzel a légüres térben levő vagy látszólagosan mozgó dialektikával — azt tudatja velünk, hogy a meghatározott („tompa" és „ures") fogalom bűne, hogy az ész nem tudja magát felismerni benne!

nünket, amint láttuk, azoknak a végkövetkeztetéseknek dialektikus evidenciájához, amelyeket „A tőke" a termelőmunka meghatározására vonatkozólag megfogalmazott.

Az elért meghatározás nem-„elvont", bonyolult, konkrét, történelmi jellegét (egyszóval „meghatározott absztrakció" jellegét) kell újra szemügyre vennünk, hogy megértsük azt a nagy dialektikus „finálét", amelyhez elérkeztünk „A tőke" fenti zárószövegeivel (és megértsük ugyanakkor az *ad hoc* összegyűjtött történelmi előzmények dialektikáját). Az elért meghatározás a munka termelőerejének mint a *társadalmi* munka *tőkés* termelőerejének meghatározása. Történeti meghatározás, amely — logikai szerkezete révén — még ebben a tömör megfogalmazásban is egy adott történelmi jelenség *antinómiáját* vagy *belső ellentmondását* sugallja (a tőke magánjellege és a tőkés termelésben végzett munka társadalmi jellege közötti antinómiát). Az elért történeti meghatározás nyíltan kifejti — különféle megfogalmazásokban — mind az imént szemügyre vett *belső* ellentmondásnak vagy az *ellentmondó elemek* (antinomikus) ellentétének változatait, mind pedig — ugyanakkor — a *külső ellentmondásokat*, vagyis azoknak az ellentéteknek az *ellentétességét*, amelyek rákényszerítenek bennünket, hogy meghaladjuk — mondjuk így — ezeket az ellentmondásos jelenségeket, és rászorítanak a *máshoz való* átmenetre.* Az első eset példája a követ-

* Hangsúlyoznunk kell, hogy az „ellentmondás" szót a marxista irodalomban rendszerint igen kétértelmű és zavaros módon használják: vagyis nem hívják fel a figyelmet arra, hogy mikor van szó arról, a *problematikus* vagy problematizáló, negatív, összetehetetlen ellentmondásról, amelyet az *ellentmondó elemek* ellentmondásának vagy *antinómiának* neveznénk, és mikor arról a *megoldó* és pozitív, összetehető ellentmondásról,

kező: „Ha tehát a tőkés termelési mód az anyagi termelőerő... fejlesztésének eszköze (Marx a társadalmi termelőmunka hatékonyságára céloz — *G. d. V.*), egyszersmind állandó ellentmondás is a történelmi feladata és a neki megfelelő társadalmi termelési viszonyok között"; a második eset példája a következő: „...hogy a termelés csak a *tőke* számára való termelés, ahelyett, hogy fordítva, a termelési eszközök puszta eszközei lennének az életfolyamat folytonos gazdagításának a termelők *társadalma* számára". De vajon nem foglaltatik-e már ebben az a dialektikus szükségszerűség, hogy a termelők tőkés társadalmán túl kell lépnie a termelők (eljövendő) *ellentétes* szocialista társadalmának? Nem olyan túllépésről van-e szó, amely — vigyázzunk — valódi fejlődést jelent, amennyiben az utóbbi társadalom *megőrzi* és felfokozza a tőkés társadalmi termelést,

amelyet adott *ellentétek* vagy *szembenálló pólusok* alkotnak. S mivel a dialektika, a dialektikus elemzés mindkettőt tartalmazza (és ez nem is lehet másképp, ha a dialektika nem választhatja el az értelmet és az értelem reális antinómiáit az észtől, amely a maga egység-követelményével feloldja ezeket az antinómiákat), a dialektika eszköze az említett zűrzavar folytán elvész. Ez természetesen a továbbélő hegeli befolyás miatt volt lehetséges, amely lecsökkentette és ma is lecsökkenti a dialektikát a megoldó (mit megoldó?) mozzanatra, s e mozzanatot Hegel módjára úgy fogja fel, mint az egységes ellentétek („lényegi különbségek") „abszolút" ellentmondását, vagy az ellentét-*kategóriák* ellentétességét. Az utóbbiak tehát rendkívül általánosak és statikusak, vagy csak véletlenül tehetők össze, mert különbségük is, hasonlóságuk is roppant meghatározatlan „relátumok" különbsége és hasonlósága, tehát önmagukban is a priori elfogadott dogmák, s nem felelnek meg semmilyen „ellentét" reális, meghatározott tagadásának vagy reális, meghatározott megőrzésének a *más* részéről.

tagadva ennek a termelési-társadalmi viszonyokban rejlő *negatív* elemét?"*

* Jegyezzuk meg mindenekelőtt, hogyan bizonyítja a dialektikus elemzés a szóban forgó történelmi átmenet és fejlődés szükségszerűségét. Ez az elemzés *éppen azért*, mert *ellentmondó elemek* (vagyis a társadalmi termelőerők és a magánjellegű vagy tőkés termelési viszonyok kozotti antinómia) történelmi *megkulonboztetője*, feloldhatja ezt az antinómiát — vagy az össze nem tehető ellentétek ellentétességét — annak (valódi, történelmi) *ellentétévé*. Ez viszont a *negatív* ellentmondó elemet (a tokés termelési viszonyokat) *tagadva, eo ipso* a másik, a pozitív ellentmondó elemmel (a társadalmi termelőerőkkel) tevődik ossze és *fejleszti* azt. És ez megy így tovább vég nélkul, a dialektikus elemzés által feltárandó új, reális, történelmi antinómiák szerint. A folyamat kulcsa — jegyezzuk meg — a kiindulópontban rejlik: abban, hogy az elemzés — mint *történelmileg* megkulonboztető, tehát *meghatározott* absztrakciókkal dolgozó művelet — felfedezi az ellentétességnek, az antinómiának vagy az összetehetetlen (vagy ellentmondó) ellentéteknek azt a típusát, amely feloldódva saját (bonyolult) ellentétében, a problémával egyutt annak reális dialektikus megoldását is tételezi. Tehát minden a meghatározott — mert történelmileg *sajátos* — absztrakciótól fugg, az antinómiától, amelyból az elemzésnek ki kell indulnia ahhoz, hogy *megoldó* jellegű legyen. S nem mondta-e Hegel a „meghatározott fogalom" védelmében, hogy éppen az „értelmi" meghatározások „élességében" áll az a képességuk, hogy „megoldódjanak és átmenjenek ellentétukbe"? Csakhogy Hegel, mint az imént láttuk, meg volt győződve a sokfélének vagy értelminek alkati „tompaságáról", arról, hogy az értelmi nem saját erejéből — hanem a „gondolkodó esz" beavatkozása révén, amely „a kulonféle *tompa* kulonbségét" „*lényegi* kulonbséggé", a „lét", „nemlét" stb. kategóriáinak vagy tiszta fogalmainak kulonbségévé „élesíti" — vesz részt a *kategoriális* (tehát rendkívul általános, és végul statikus) ellentétek (mint a „lét" és a „nemlét" stb.) — illuzórikus — mozgásában. Másrészt Hegel távolról sem ismerte el, hogy az azonosság vagy nem-ellentmondás elve (a maga összetehetetlen ellentéteivel) a pozitív intellektualitáshoz tartozik, tehát hogy alkalmazható volna a történelmi tényekre, értékelte azonban — az ész oldaláról — az elv tobbkevesebb belső kovetkezetességét, tehat esetleges antinómiáit (lásd Hegel elutasító magatartását az azonosság elvével szemben a „Logiká"-ban). Így Hegel (és nem csupán ő) elvesztette az egyetlen tampontot (a történelmi valóság meghatározottan antinomikus jellegét), amely szukséges lett volna ahhoz, hogy tevékenyen beavatkozzék a valódi mozgásba, a

Vessük ezt össze „A tőké"-vel: . . . „a tőkés termelési mód megszüntetése után, de a társadalmi termelést megtartva, az értékmeghatározás uralkodó marad abban az értelemben, hogy a munkaidő szabályozása és a társadalmi munka elosztása a különböző termelési csoportok között, végül a mindezt átfogó könyvelés lényegesebb lesz, mint valaha."* Itt főleg az értéktörvény dia-

történelmi dialektikába. „A szovjet gazdasági fejlődés 1917-től" című könyvében olvasható a szóban forgó átmenet történelmi ábrázolása: „A szovjet közgazdászok elutasították a tőke mint termelési tényező Nyugaton használatos fogalmait (ezt a létrehozásával vagy használatával kapcsolatos különleges költséggel helyettesítették), és úgy kezelték, mint a múltbeli munkának (a Marx-féle »felhalmozott« vagy »holt« munkának) a termelésben működő eleven munka anyagi segédeszközeiben való megtestesülését, az eleven munkát pedig úgy tekintették, mint ami nem kerül többe a fenntartásához vagy újratermeléséhez szükséges munkánál. A szocialista társadalomban ezek a tartós termelőeszközök elvesztik azt a sajátos történelmi jellegüket, amellyel akkor rendelkeztek, amikor magántulajdonban voltak, s a társadalom mint kollektív egész tulajdonává és termékévé váltak. Ez a felfogás alkotta a középpontját annak a törekvésnek, hogy a *munka termelékenységét* a munka — a politikai gazdaságtan elsőrendű kategóriája — által felhasznált állótőke-állomány kibővítése és tökéletesítése útján *növeljék*. A meglevő állományt úgy tekintik, mint részét a történelmi örökségnek, amelyet egy adott nemzedék a történelemtől kap, nem pedig mint termelési tényezőt, amelynek egy bizonyos megtérülést (amortizációjának vagy elértéktelenedésének költségén *felüli* megtérülést) kell eredményeznie, hogy igazolja a létrehozására eredetileg fordított »költséget«. Ennek megfelelően, attól kezdve, hogy a tervezés hosszú távlatokra törekszik, figyelembe kell vennie a jövőt. Nem lehet eléggé hangsúlyozni annak a feladatnak az elsődlegességét, hogy az eljövendő évtizedeket bőségesebben lássák el termelőeszközökkel, mint a jelenlegi. A nemzeti jövedelmekben vagy a nemzedékek jövedelmei között mutatkozó különbségeket elsősorban a technikai örökség gazdagságából vagy szegénységéből eredőnek tekintik; s az örökség gyarapítását minden évtized észszerű kötelességének tartják az elkövetkezendők iránt."

* *Marx:* A tőke. III. köt. Id. kiad. 815. old.

lektikus *fejlődéséről* van szó a tervgazdaságot folytató szocialista társadalomban.

De a szóban forgó történelmi meghatározás fent vizsgált utolsó formulájában leginkább azt érdemes rögtön megjegyeznünk, hogy szükségszerűen jelen van benne, kölcsönösen feltételezve az *antinomikus ellentmondás* vagy az „összetehetetlen" ellentétek (belső) ellentmondásossága, valamint az *„összetehető" ellentmondás* vagy (külső) ellentétesség, amely tagadja az előbbit (a maga negatív ellentmondó elem vonatkozásában). Ismételjük, kölcsönös feltételezettség ez, mert másképpen a formulának nincs semmi értelme, vagy legalábbis nem olyan értelmű, amilyenre törekszik: nevezetesen a szükségszerű átmenet és a történelmi fejlődés meghirdetése, a tagadás (vagy *Aufhebung*-nak, ahogy a 49. fejezetben láttuk, de Hegelnek nincs ehhez köze, mert egy meghatározott vagy történelmi meghatározottság tagadásáról van szó!) és a *megőrzés* (vagy *Beibehaltung*-nak: idem ut supra mutatis mutandis!) megfelelő reális ütemével. Általánosabban szólva, a formula értelmének megmentése végett el kell ismerni, hogy az így megfogalmazott meghatározás előfeltételezi és végrehajtja két ellenséges fogantatású logikai elv megbékítését és kölcsönös integrációját: az egyik az azonosság vagy *nem-ellentmondás* elve, vagy az „összetehetetlen" ellentétek arisztotelészi alakzata, a másik az „összetehető" vagy egységes *ellentmondás* elve (a tautoheterológia platóni alakzata). Ez a megbékítés és integráció — ügyeljünk — megsérti a nem-ellentmondás elvét — azaz a kezdeti antinomikus ellentmondást —, felidézve — éppen mint meghatározott ellentmondásosság — ennek ellentétét, amely az elvet leküzdi és feloldja. Így dialektikusan helyreáll — vagyis minőségi fejlődéssel vagy növekedéssel —, az

ész által megkövetelt s a kezdeti antinómia során (történelmileg) megsértett egyöntetűség vagy egység.

Jelenti végül a két klasszikus elvnek egy új alakzatban való megbékítését (az emberi fejlődés valódi *történetiségének* logikájában): az adott *ellentmondó elemek ellentétének* alakzatában, amely meghatározott ellentétekből áll (legalábbis amennyiben meghatározottak az antinomikus történelmi fogalmak, amelyeknek ellentétei), reális és dinamikus ellentétekből, mint láttuk: eltérően a hegeli *legáltalánosabb* vagy *abszolút* ellentétekből (mint a „lét", „nem-lét", „levés" stb. „tiszta" fogalmai vagy „lényegi különbségei"), eltérően tehát a meghatározatlan, irreális, ezért statikus és meddő — mert légüres térben levő — hegeli ellentéttől (a „misztifikált dialektikától" vagy „ál-mozgótól", ahogy a fiatal Marx mondta).

Kevésbé sematikusan szólva mindez azt jelenti, hogy a modern, materialista Ész, miután idealista és illuminista volt, maga is racionalizálni igyekszik a történelmet, értelmet adva a történelmi mozgásnak: de ugyanakkor mivel haladó (miféle ész volna másképpen?), tiszteli (az idealista észtől eltérően) a történelmi, társadalmi tényeket a maguk konkrétságában, s arra *szorítkozik*, hogy értékelően *elemezze* minden történelmi tény (helyzet vagy társadalmi intézmény) benső *összefüggését* (erről sem mondhat le anélkül, hogy megtagadná önmagát). Ennek az elemzésnek az érték-kritériumát — vigyázzunk — a történelmi *jelen* emberi szükségletei és sajátos problémái szolgáltatják (arról a jelenről van szó, amely nincs örök kategóriák vagy hiposztázisok alá rendelve, tehát megsemmisítve). Így ez az elemzés konzervatív-ellenes és kritikai, s amikor *antinómiákat* fedez fel a múlt és a jelen emberi tényeiben vagy

jelenségeiben, felfedezése elsősorban megerősíti a negatív ellentmondó elemeket — vagy a *történelmi fajok* ellentmondó elemeit —, amelyek ellenségesek a múlttól a jelenbe tartó és a jövő problémáit hordozó emberi haladással szemben. Történelmi-funkcionális elemzés ez, amely történelmi-*dialektikus* jellegű, amennyiben az antinómiák felfedezése feltárja egyúttal ellentéteiket is, amelyek tagadják az antinómiákban rejlő negatív ellentmondó elemeket. A negatív elemek tehát „összetevődtek" a pozitívakkal vagy magukba zárják a pozitív vagy fel nem emésztett történelmi fajokat, amelyeknek valaha ellentmondtak az immár kiküszöbölt, tagadott és eltörölt negatív elemek. Ez pedig a *tagadás* valódi és hatékony *tagadása*, vagyis a *történelmi negatívum tagadása*, amelynek semmi köze „a tagadás tagadásának" misztikus és mitikus hegeli elvéhez, minthogy az utóbbi a szellemi sokféleségben titokzatosan önmagát tagadó eredeti Ész vagy Eszme egységének metafizikus önhelyreállítási „folyamatát" akarja kifejezni, nem kevésbé titokzatosan tagadva most már az ön-tagadást is, miáltal az Ész abszolút Szellemként tér vissza önmagához (hasonlítsuk ezt össze azzal a plótinoszi teológiai „folyamattal", melynek során az „Egy" „leszáll" a világba vagy a sokfélébe, majd „visszatér" önmagához!).

Így a materialista Ész — mivel arra szorítkozik, hogy *történelmileg megkülönböztetett* elemzésnek vesse alá az antinómiákat, amelyek éppen *ezért* oldhatók fel ellentéteikben — haladó és a legnagyobb mértékben *gyakorlati* ész: hiszen alkalmas a világ megváltoztatására és átalakítására, történelmi-sajátos, tehát *meghatározott*, azaz cselekvéshez mért, operatív kritériumok-célok alapján. Ezeket a kritériumokat-célokat a történelmi antinómiák történelmi ellentétei alkotják.

A dialektika — ahogy „A tőke" híres 1873-as „Utószava" mondja —, „misztikus" és „misztifikált", hegeli alakjában „német divat volt, mert úgy látszott, hogy a fennállót dicsfénnyel övezi" (mert feloldja a „tiszta fogalmak" rendszerében — *G. d. V.*); viszont „Racionális (azaz materialista — *G. d. V.*) alakjában a polgárságnak... botránkozás és borzalom, mert a fennállónak pozitív megértésébe egyúttal tagadásának, szükségszerű pusztulásának megértését is belefoglalja (a szükségszerű tagadás megértését, amennyiben a meglevő negatív ellentmondó elemeket tartalmaz, s az elmúlás megértését, amennyiben negatívumot foglal magában — *G. d. V.*)... lényegét tekintve kritikus és forradalmár. A tőkés társadalom (belsőleg — *G. d. V.*) ellentmondásos mozgása a gyakorlati burzsoával a legerősebben a modern ipar befutotta periodikus ciklus viszontagságaiban érezteti magát, amelyeknek csúcspontja — az általános válság."*

Végül is tudatára jutottunk a következő ténynek: a nem-ellentmondásos hangsúlyozottan racionális-*intellektuális* elvét nemcsak *nem* alkalmazták itt, „A tőké"-ben — ahogy az ókori és a skolasztikus formális logika (a vitázó Hegel bűnbakja!), vagy a modern logika alkalmazza — fogalmak (vagy ítéletek) puszta — közömbös és jelentéktelen — *szimbólumaira*, amely esetben az $A = A$ *A*-jából nemhogy *B*-be, de *Nem-A*-ba sem léphetünk át; hanem pontos jelentéssel bíró, bonyolult és differenciált fogalmakra (vagyis a fent jelzett meghatározásokra) alkalmazzák, amelyek — mint láttuk — valódi *történelmi fajok*. Így természetes a dialektikus átmenet — ismételjük — egy meghatározott, bo-

* *Marx:* A tőke. I. köt. Id. kiad. 23. old.

nyolult *antinomikus fogalomból* (például abból, „hogy a a termelés csak a tőke számára való termelés") — az olyan ellentmondó elemekből áll, mint a termelési mód „társadalmi" jellege és a (tőkés) termelési viszonyok „magán"-jellege — az *ellentétes fogalomhoz* (amely szerint a termelőeszközök „puszta eszközei" a termelési „élet"-folyamat „folytonos gazdagításának" a termelők „társadalma" számára), amely, tagadva annak ellentmondó-negatív elemét (a termelési viszonyok magánjellegét), ugyanakkor megőrzi és kifejleszti az ellentmondó-pozitív elemet (a termelési mód társadalmi jellegét), miután az utóbbinak már ellentmondott az imént tagadott és kiiktatott ellentmondó-negatív elem.

A történelmi ellentmondásoknak e dialektikus elemzése az a logikai eszköz, amelyet a történelmi materializmus fedezett fel, s alkalmaz nem egyszerűen mint ideológiát, hanem mint (társadalmi, mert *történelmi-szociológiai*) tudományt.

III. Az erkölcsi tematika a gazdaságitól elválaszthatatlan, és érvényesül benne az előbb kifejtett dialektikus tartalom. Ennek csomópontjai a fent jelzett marxi értelmezésben immár világosak annak a kritikai-dialektikus tudatnak kapcsán, amelyet magunkévá kell tennünk az áru „fetisizmusára", a dolgok megszemélyesülésére és a személyek eldologiasodására, egyszóval, a munka tőkés termelőerejének valamennyi epifenomenonjára vonatkozólag, amelyek a termelők „emberi-elidegenülésének" alakzatába sorolhatók a tőkés társadalomban. Ebből az alakzatból lehet és kell kiindulnia a személy valóban korszerű elméletének.

KARL JASPERS, A SZÉPLÉLEK*

„...egész lelkem érzelemmé és emlékezetté vált... Semmi sem kötött a világhoz, meggyőződésem volt, hogy az igazságot sohasem találtam volna meg benne... Kerestem és megtaláltam szívem egyenes útját Istenhez, a kapcsolatot a *beloved one*-okkal..." (*Goethe:* „Egy széplélek vallomásai")

Az első kulturális folyóiratban, amely Németországban a vízözön után megjelent, Karl Jaspers egzisztencialista filozófus mérleget készít a nemzeti szerencsétlenségről, s a maga és más német értelmiségiek nevében a jövőre vonatkozó kötelezettségekről és szándékokról tesz említést. A dekadens, az egzisztencialista misztikus most „az emberi szolidaritásra" hivatkozik, kijelentve, hogy „a szabadság csak akkor létezik, ha *mindenki* szabad" (az én kiemelésem, itt és a továbbiakban is — *G. d. V.*).

Tanulságos lehet ennélfogva összehasonlítani ezzel a jelenlegi *szolidaritási* szándékával azt, amit néhány évvel ezelőtt gondolt, számos esztétától és misztikustól utánozva, a „tömegről" és a munka világáról, egy nevezetes könyvecskéjében, amelyet a korunkbeli szellemi állapotok vizsgálatának szentelt („Die geistige Situation der Zeit", Berlin 1933).

Hogyan gondolkodik *ott* Jaspers az egyén és a tömeg viszonyának problémájáról? Az egyéni ember — írja — „a tömegben *többé nem önmaga*". A legjobban „tagolt" — azaz szervezett — tömeg is „mindig *szellemnélküli* és *embertelen* valami"; szerzőnkkel szólva, merőben nyers, vitális „ittlét", minden „*létezés*" vagy szellemiség nélkül, amely méltó volna erre a névre: arra hajlik ugyanis, hogy „ne viseljen el semmilyen *független* létet és semmi-

* Megjelent a szerző Rousseau e Marx c. kötetében. Róma 1964.

féle *nagyságot*, s az embereket úgy nevelje, *mint a hangyákat*". A tömegélet ily módon nemhogy megteremtené a „nagy lelkek" lehetőségét, hanem éppenséggel „szertefoszlatja", „a totalitás megőrzésének puszta függvényévé" redukálja az egyént, azaz a reális embert. A hiba, véli J., abban rejlik, hogy igazi „emberi egyetemességnek" tartják az életnek azt a „nivellálását", azt az „átlagos" létezést, amelyre az egyén társadalmi funkcióként kényszerül (10., 31—38. old.).

Ami a technikát illeti, nemcsak azt a szokásos szemrehányást kell elviselnie J. részéről, hogy „elszemélyteleníti" az embert, hanem egyenesen azzal vádolják, hogy „elaltatja" a Szellemet (lévén a rabszolgaság „alvási állapota")! A technika világának „alapproblémáját" pedig — a „munka örömének" problémáját („melynek híján az egyén végül is megbénul") — J. *„elvileg* megoldhatatlannak" nyilvánítja. Következésképpen „az ember-lét és a dolgozó-lét *elválasztásának* problémája mindenki számára döntő és lényegbevágó" — (36., 189—190. old.). Vagyis a technicizmusnak állítólag az az eredménye, hogy „a világnak, úgy látszik, a *középszerűség*, a minden méltóságot és igazi emberséget nélkülöző, *sorsnélküli* emberek kezébe kell kerülnie" (41. old.).

Mit javasol ezzel szemben Jaspers? Olyan világot, ahol *„sorsa* folyamán" minden egyén visszahat arra az „egzisztenciális plebejusságra", amely a tömeg valamennyi tagját megakadályozza abban, hogy „önmaga legyen", s ezzel a reakcióval képes lesz „meghódítani önmagát": azaz saját egyéni belső tisztaságát vagy *szellemi* életét, saját „személyiségét", s végül „szabadságát" (174. old.). Miután ezt leszögezte, arra törekszik, hogy a *szervezett* társadalmi vagy politikai testben kifejeződő szolidaritással a „független emberek szövetségét" jel-

lemző „szabad szolidaritást" állítsa szembe. Ennek előhírnökét az úgynevezett „legjobbak szolidaritásában" látja, amely például a pártokon túli politikai harcokon sugárzik néha át. Az emberi „nemességet" Jaspers csakis egy efféle „szolidaritáson" belül ismeri el, azokéban, akik „tudnak önmaguk lenni" és egyedül nevezhetők „igazán embereknek". Ezt a szolidaritást úgy képzeli, mint „egy *corpus mysticum láthatatlan* egyházát" vagy „*testetlen* szellembirodalmat", mert — amint mondta és elismétli —, a becsületes embereknek semmiféle látható társadalma, semmiféle *trösztje* nem lehetséges! (174—176. old.).

Jaspers végül így fogalmazza meg korunk „alapkérdését": „lehetséges-e még a független ember a magaválasztotta *sorsban*", vagy „lehet-e az ember *szabad*". S válasza abban a feladatban rejlik, amelyet állapotainknak nem pusztán „szemlélődő" vagy elméleti, hanem gyakorlati, „lelkesítő prognózisa" számára jelöl ki: „Visszahívni az embert *önmagához*" (189—191. old.).

Ki ne venné észre, hogy milyen megrögzött hamisság lappang a „bensőség", „szellemiség", „szabadság" stb. ünnepélyes formuláiban, a Jaspers filozófiáját velejéig átjáró *fenséges én-kultuszban*, amelyet a romantikus „*szép*lélek-társadalomnak" „ a *legjobbak* szolidaritásává" átszabott alakzata fejez ki? Vagy a „sorsnak" abban a fellengző fogalmában, amely nem egyéb, mint az „emberi méltóság" racionalista, azaz felvilágosodáskorikanti formulájának lefordítása misztikus-irracionalista terminusokra? Az emberi méltóság formulájáé, amely az embert annyiban tekinti „személynek" vagy egyéniértéknek, amennyiben lényegileg elszigetelődik a politikai társadalom *előtt* és *után*? Eléggé ismeretes már előttünk, hogy milyen társadalmi, történelmi talajból nő

ki a „szent" személyiségnek ez az elvont fogalma — a személyiségé, amelyet úgy értelmeznek, mintha célja volna az ő *külsőleges* kifejezési *eszközévé* redukált társadalmi testnek —, eléggé ismerjük már a talajt, amelyből ez a fogalom kinő, s amelyre fényt vet (gondoljunk a jelenlegi — egyébként válságban, és micsoda válságban levő — liberális és monopolista demokráciára), semhogy elfogadhatnánk bármiféle utólagos újjáalakítását, legyen akár neoromantikus, mint a jaspersi, akár neoilluminista, mint a crocei és más effélék. Tény, hogy a képmutató társadalmi érdekek, amelyek (tudjuk, természetszerűen) e misztikus és ünnepélyes formulák eszmeiségébe burkolóznak, mindamellett — még a legnaivabbak és filozófiailag legkevésbé felkészültek szemében is — eléggé lelepleződnek az „egzisztenciális plebsnek" *(existenzielle Plebeiertum)* a dolgozók világára alkalmazott megjelölésében, ebben a kifinomultsága ellenére is nyers, mondhatnánk bestiális *osztálygyalázásban*.

Ami a bevezetőben említett szolidaritási szándékokat illeti, láthatjuk, mi maradt belőlük Jaspers háború utáni műveiben, melyek egybevágnak a „korunk helyzetére" vonatkozó, fent kifejtett megítélési kritériumokkal, „A történelem eredete és vége" című, immár jól ismert 1949-es könyvtől kezdődően, amelynek ajánlatos megtekinteni a technikáról, a tömegekről és a szocializmusról szóló oldalait (126—247).

JEGYZET A LOGIKAI POZITIVIZMUSRÓL*

El kell ismernünk, hogy a szimbolikus logika a maga határain belül, mint modern formális vagy elvont logika, fejlődést jelent a hagyományos formális logikához képest, mert a szillogisztikus, kvalitatív formalizmus tanulmányozását felváltja a természettudományok racionális, deduktív struktúráit alkotó, matematikai, kvantitatív formalizmus tanulmányozásával: s mert végeredményben felfedezte vagy jobban meghatározta a kijelentéseknek azt a típusát, amely különbözik az ismert típustól, a szubjektumot és predikátumot (vagy szillogisztikus *premisszákat* és *konklúziókat*) tartalmazó kijelentésektől, és funktort logikai vagy állandót („ha — akkor", „vagy", „és", „nem", „valamennyi" stb.), valamint megfelelő változókat tartalmaz. Mint mondják, ez alkotja „minden tudományos elmélet fő (logikai) állományát", mindamellett, a másik típustól eltérően, *azoknak a kijelentéseknek a típusa ez, amelyek „nem hasonlíthatók össze közvetlenül a tényekkel"*. Erre Lukasiewicz figyelmeztet bennünket egy érdekes értekezésében (*„Aristotle's Syllogistic"*), amely szinte kihívás a derék Kant ellen, aki egyoldalúan csak a szubjektum-predikátum típusú ítéleteket teoretizálja, hiszen analitikus és szintetikus ítéletei éppen ilyenek. De az is igaz, hogy arra az összefoglaló kérdésre, amellyel Lukasiewicz le-

* Megjelent a szerző Rousseau e Marx c. kötetében. Id. kiad.

zárja idevágó fejtegetéseit: „hogyan lehetségesek igazi funktoros kijelentések", sohasem válaszolhat a formális, elvont logika vagy ismeretelmélet nélküli logika, mert a válasz feltételezi, hogy megtaláljuk a logikai elvét vagy közös gyökerét a két fent említett kijelentés-típusnak, egyfelől az empirikus és kvalitatív (bár formális) kijelentéseknek, tehát azoknak, amelyek közvetlenül összehasonlíthatók a tényekkel — ezek a hagyományos arisztotelészi szillogizmust alkotó, szubjektum-predikátum jellegű „premisszák" és „konklúziók" —, másfelől a funktoros kijelentéseknek, amelyek nem hasonlíthatók össze közvetlenül a tényekkel: ami a hallgatólagosan elfogadott *előfeltevésektől* maximálisan mentes, valóban általános logikai elméletet követel, tehát olyan logikai ismeretelméletet, amely megmagyarázza, hogy mit jelent pl. a „tényszerűség" és a „tény" a „logicitáshoz" és az „észhez" képest, s hogy miért kénytelen a neopozitivista — éppen formalista okoskodásának *következetessége* kedvéért — akarata ellenére (ahogy már a formál-dialektikus Hegel is megtette) az *ellentmondás* elvének tényleges használatához folyamodni, jóllehet ez az elv egészen más és másképpen konkrét, mint amit ő az egyszerű molekuláris vagy analitikus kijelentések „tautologikus" és „ellentmondásos" voltával kapcsolatban teoretizált (aminthogy Hegel esetében a meghatározott, tehát nem ellentmondásos dialektika nem szándékolt, de tényleges használata jócskán különbözik egy tiszta tautoheterológiának vagy a „tiszta gondolatok" dialektikus egységének teoretizált használatától, „tiszta gondolaton" azt értve, amit „*magában- és magáértvalóan* veszünk", függetlenül a tapasztalattól s a megkülönböztetés és ellentmondásmentesség tapasztalati szükségleteitől).

Érthető azonban, hogy ehhez, ha tetszik, ha nem, fel kell vetnünk a gondolat és a valóság viszonyának, vagy az ész és az anyag viszonyának logikai-ismeretelméleti problémáját, s nem szabad feláldoznunk a (metafizikus) filozófia félelmének ezt a problémát és másokat, amelyek feláldozásuk esetén nem a metafizika kiváltságai többé; az pedig aligha vitatható, hogy mindenképpen a filozófiához tartoznak, ha méltó a nevére, ha olyan tudomány, amely a lehető legantidogmatikusabb módszerrel igyekszik kiküszöbölni a lehető legtöbb előfeltevést vagy egyéb megmagyarázatlan adottat, s ezzel elérni a dolgok lehető legnagyobb egységét.

Az is világos, hogy az a priori materialista bírálatában látjuk azt a módszert, amely a szóban forgó problémák vizsgálata során a legvédettebb a dogmatizmustól, legyen ez metafizikus-logikai vagy formális-logikai, ókori vagy modern. Ha másért nem, hát azért, mert minden egyéb „módszernek" — akár idealista vagy neoskolasztikus, spiritualista, vulgármaterialista, egzisztencialista, és így tovább — túlságosan sok alaptalan előfeltevése van ahhoz, hogy képes volna megbirkózni a szimbolikus vagy matematikai logika, e fölöttébb előítéletmentes modern formális logika vagy tiszta *tudománylogika* előfeltevéseivel (amelyek — tegyük hozzá — nem fertőzik meg ezt a logikát, mert *logikán kívüliek*, azaz ontológiai, ismeretelméleti, episztemológiai stb. jellegűek).

Még attól a ténytől is eltekinthetünk, hogy ennek a logikának a logikán kívüli kérdésekkel szemben meghirdetett *semlegessége* nagyon is megkönnyíti számára a szövetséget és a kölcsönhatást nemcsak az idealizmussal és az egzisztencializmussal, hanem a katolikus spiritualizmussal is (Bochenski, Boenher stb.). Mert tény, hogy Carnap „logikai" problémákkal kapcsolatos kételyei és

utalásai — például abban az esetben, amikor szükségesnek tartja megkülönböztetni az igazság „logikai" értelmét a „tényszerűtől" — csupán látszólagos tünetei a fáradságos belső filozófiai munkának, s erre elsősorban, ha ugyan nem egyedül, a modern materialista hívhatja fel kritikailag a figyelmet, mert nem fogad el mást, mint a tudományos tudást (a természetét és az „erkölcsét"), tehát egyes-egyedül és a legcsekélyebb fenntartás nélkül érdekelt ennek filozófiai megalapozásában.

Ez az oka annak, hogy csak a materialista érzi igazán a modern tudomány e tiszta logikájának *határát*, és anélkül, hogy a kákán csomót keresne, tehát anélkül, hogy összetévesztené ezt a logikát valamelyik hozzá képest bárdolatlan elődjével, például a machizmussal, objektív módon, kritikailag leplezi le filozófiai fogyatékosságait.

EGY MÓDSZER RÖVID VÁZLATA*

Egy nem-dogmatikus logika ma nem indulhat ki másból, mint a modern (hegeli) apriorisztikus dialektika „misztifikációinak" marxi bírálatából; helyesebben, ennek a bírálatnak az általánosításából, miután leszögezte saját lényegi egyezését az előző, döntő fontosságú kritikákkal: 1) Arisztotelésznek az „alsóbbrendű" vagy empirikus nemek tisztán dialektikus, azaz „tautoheterologikus" platóni osztályozása ellen irányuló bírálatával; 2. Galileinek kora skolasztikus „fizikája" elleni bírálatával; a modern dialektikus apriorizmus marxi bírálata tehát nyomatékosan folytatná a gondolkodásnak azt az egész antidogmatikus mozgalmát, amely megszakításokkal áthúzódik a filozófiai logika történetén. Lássuk a bizonyítást. Az „ezoterikus", vagyis spekulatív résznek az a feladata, hogy megtalálja, például az államban, a tiszta fogalom történetét, ez azonban az „ezoterikus" oldalhoz vagy a vulgáris empíriához tartozik, amely *mindenképpen* megelőzi a fejlődést, mondja Marx, leleplezve a hegeli „Jogfilozófia", valamint a „Logika" dialektikus spekulációnak hibás és terméketlen voltát. Arisztotelész pedig a konkrét nemek platóni — metafizikus-dialektikus — osztályozásával szemben megjegyzi, hogy a meghatározandó empirikus „faj" pl. a „királyi hatalom," szükséges „előfeltevés" ahhoz, hogy

* Megjelent a szerző Rousseau e Marx c. kötetében. Id. kiad.

kiválaszthassuk", azaz *megkülönböztethessük* a neki megfelelő „különbséget" („önvezérlő művészet") a „nemnek" pusztán „ellentett" — vagyis a priori dialektizált vagy eleve egyesítettnek felfogott — különbségei közt: ez a „vezérlő művészet" („részese" ugyanis a „legfőbb nemek tautoheterológiájának"). Galilei pedig fellép a „nyilvánvaló paralogizmusok" ellen, amelyek a skolasztikus fizika „a priori fejtegetéseiből" következnek, s végül azt mondja nekünk, hogy az a skolasztikus végkövetkeztetés, amely szerint a világban „egyetlen" körmozgás van, következésképpen „egyetlen" középpont törekszik „kicserélni kezünkben a kártyát", azaz *„elrendezni* az architektúrát", tehát a „tökéletes" körmozgás matematikai *apriorijját*, az „építményt" vagy érzéki, *a posteriori* világot, amelyben az empirikus „egyedül" földi középpont található, ahelyett, hogy „az építményt az építészet szabályai szerint emelné", vagyis a szándékolt finalisztikus vagy a priori magyarázat szerint, amely éppen annak a fogalomnak az elvontsága folytán, hogy a körmozgás matematikailag tökéletesebb az egyenesvonalúnál, azt eredményezi, hogy — mivel a természet „egyetemességében" „ezer" körforgás is lehet — „ezernyi fel- és lefelé irányuló mozgás is lesz, és ugyanannyi *középpont*": s ebből leszűri a kritikát: a skolasztikus fizika a *tapasztalatot* — amelyhez a „szóban forgó" *tény* hozzátartozik: hogy „a földgömb a világ középpontjában van-e" — „előfeltételezi", vagyis hibásan (hallgatólagosan) posztulálja, ez tehát éppen azért marad közvetítetlen és megmagyarázatlan, mert apriorisztikusan elhomályosult, vagy áthelyeződött a finalista matematizmusba, amellyel magyarázni akarták. Ebből máris látható, 1) hogy a fenti apriorizmus-ellenes kritikák egytől-egyig az a priori okoskodás *ismeretelméleti*, tehát

lényegi, és nem pusztán logikai-verbális vagy formális hibáját veszik célba (a marxi bírálat esetében a Hegel-korabeli államról van szó, az arisztotelészi és Galilei-féle bírálatban pedig a „királyi hatalom" empirikus, konkrét fajtáiról és a többi, valamint a geocentrikus fizikai tézisről; 2) hogy az említett megismerési (ismeretelméleti) hiba és fogyatékosság episztematikus (episztemológiai) gyengeségnek és fogyatékosságnak mutatkozik, adva lévén a történelem és általában a *tapasztalat* transzcendálása, amely minden hiba és fogyatékosság forrása a megismerési folyamatban; 3) hogy a módszer episztematicitása vagy szcientificitása parancsoló és feltétlenül figyelembe veendő a kutatás minden területén, legyen akár „erkölcsi", emberi (marxi és arisztotelészi kritika), vagy „fizikai" (Galilei-féle kritika), különben a megismerés hibás és fogyatékos (meddő) lesz — mint fent említettük — , egyszóval a kutatás terméketlen. De lássuk specifikusabban az erkölcsi vagy emberi síkra alkalmazva (politikai gazdaságtan) az a priori okoskodás hibás felépítésének történelmi-materialista elemzését. Pl. amikor Stuart Mill és a többi klasszikus közgazdász úgy határozza meg a polgári tulajdont, mint „a termelés feltételét", nemcsak azt kell megjegyeznünk, hogy ezt a definíciót a tulajdonnak egy meghatározott, történelmi formájára, a magántulajdonra, a polgári tulajdonra vonatkoztatják, mondván, hogy mivel ez tulajdon (elsajátítás), ezért feltétele a termelésnek (elsajátításnak), lényegbevágó tautológiát követve el, amely reális, hogy úgy mondjuk, ontológiai petitio principii: hanem azt is, hogy ez a tautologikus, tehát a megismerés szempontjából meddő konklúzió nem más, mint egy hipoztázis *fonák* eredménye, nevezetesen azé, hogy apriorizmus és metafizicizmus miatt a valóság

erejével ruházták fel a termelésnek (mint a természet elsajátításának) legáltalánosabb fogalmát, úgy hogy magába szívja és kimerítse a modern polgári termelést is, mellőzve tehát ennek az utóbbinak jellemző sajátosságait: s hogy végeredményben „interpolálták", mint Marx mondja, azaz felváltották a polgári termelési viszonyok sajátos tartalmát a termelésnek az „elvont" gazdasági társadalom örök, változhatatlan „természeti" törvényeként felfogott általános-elvont tartalmával. Ezért az általánosnak vagy az elvontabbnak az apriorisztikus interpolációja a specifikus vagy a konkrétabb helyébe, az utóbbinak a meghatározásában, általában a metafizikai és különösen a „klasszikus közgazdaságtan" körébe vágó okoskodások hibás, helytelen struktúrájának mutatkozik: egy misztifikáló dialektika struktúrájának, amely a specifikust vagy a konkrétumot az Eszme vagy az általános pusztán „allegorikus" vagy szimbolikus megnyilvánulására redukálva, ontológiai vagy a valóságra vonatkozó tautológiákkal zárul, melyek egy megemésztetlen vagy közvetítés nélküli (mert merőben allegorikus vagy az apriorizmusba transzcendáló) specifikum próbái. Ám ezzel azt akarjuk végül mondani, hogy ha a „teljes, konkrét" fogalom „elvont" meghatározássá „foszlik" — amiről Marx kimutatta, hogy a polgári politikai gazdaságtan módszerének eredménye (az adott esetben) —, ez a szertefoszlás nem azt jelenti (bár úgy tűnhetnék, és némelyek úgy is gondolták), hogy a fogalomból *elillan* a tartalom, mint olyan, hanem hogy a tartalom „összezavarodik", vagy megkülönböztetés nélküli, vagy „képzelt" lesz, egyszóval megemésztetlen, mert ami az elvont (apriorikus) meghatározásban szertefoszlik, az a fogalom megismerő értéke, nem pedig a tartalma, az anyaga. Ezért az a priori tör-

ténelmi-materialista bírálata jóval átütőbb erejű, mint a kanti, mivel szigorúan megalapozza minden nevéhez méltó ismeretnek azt a tapasztalati és episztematikus jellegét, amelyet a kanti kriticizmus végeredményben nem tudott megragadni. Ez a megalapozás azonban egyúttal magának a történelmi materializmusnak a legsajátabb logikai megalapozása, mely az a priori bírálatának alábbi általános formulájában foglalható össze: minden extraracionális vagy az anyagot mellőző (a priori) okoskodás hibás és terméketlen voltából következik magának az anyagnak mint általában a megismerés elemének pozitív és nélkülözhetetlen volta. (Az anyag kritikai, azaz ismeretelméleti és módszertani posztulátuma, vagy más szóval egy tudományos ontológia posztulátuma, amely nyilvánvalóan leküzdhetetlen apóriát jelent minden apriorizmus, idealizmus, formalizmus és a megfelelő dogmatikus ontológiák számára.) Miután ezeket az alapokat leraktuk, egyetlen gondolatmenet helyes szerkezetét sem jelképezheti más, mint a konkréttól vagy adottól az elvonthoz vagy gondolathoz, és ettől a konkréthoz haladó körmozgás, amely helyes és pozitív körkörösséggel váltja fel a helytelen és negatív körkörösséget. Amiből következik: 1) hogy a konkrét-elvont-konkrét *metodikai köre* vagy az indukció és dedukció köre végeredményben feloldódik a gazdasági, erkölcsi, logikai és más hasonló absztrakciók (valamint a „fizikaiak") állandó, szigorú, tapasztalati vagy történeti működtetésében, úgy hogy valamennyiük megismerő (vagy igazság-) értéke, mint láttuk, fordított arányban van tartalmuk apriorikus, „meghatározatlan", „erőszakolt", egyoldalú leegyszerűsítésével vagy absztrakciójával; 2) hogy ennek folytán a tartalom „meghatározott", „egzakt", nem-egyoldalú abszt-

rakciója nem lehet más, mint a tartalom történelmi absztrakciójának szinonimája, s így az általánosabb absztrakciók csak akkor igazak, ha — amint Marx mondja — ott jönnek létre, ahol a konkrét fejlődés a leggazdagabb, ahol egy bizonyos jellemző a jelenségek sokaságát kapcsolja össze és valamennyiükben közös: mint például a „munka" gazdasági absztrakciójának esetében, ahol a tevékenység egy meghatározott fajtájával szembeni közömbösség e legmodernebb történelmi jellemző, a munka reális (történelmi) fajtáinak igen fejlett totalitását tételezi fel (a kereskedelmi és kézművesmunkától a mezőgazdasági munkáig stb.), és azt, hogy egyik munkafajta sem uralkodik többé az összességen: a legáltalánosabb jellemző ez, mert történelmileg telített és jelentéses (a tőkés társadalom lényegéhez tartozó); vagy mint a másik alapvető gazdasági absztrakciónak (vagy a sokaság egységének), a „tőke" marxi fogalmának esetében: amelynek meghatározottsága, tehát igazsága a tőkének mint a gazdasági folyamat „kiinduló- és végpontjának" jellemzésétől függ, mivel ez a jellemzés feltételezi azt a mai szükségszerűséget, hogy a tőke kifejtése előzze meg például a földjáradékot, amely a polgári társadalomban nem érthető meg a tőke (a mezőgazdaság iparosodása) nélkül, de fordítva sem, tehát feltételezi a földtulajdon mint tőke középkori gazdasági kategóriáját, amelyet felforgat, és így tovább: vagy — hogy ne csak politikai gazdaságtanról beszéljünk —, mint a „dialektika" logikai-filozófiai absztrakciójának esetében, amelynek meghatározása, tehát igazsága nem függhet mástól, mint e dialektikának olyan jellemzésétől, amely úgy határozza ezt meg, mint olyan materialista-tudományos dialektikát, amelyet a fent említett konkrét-elvont-konkrét kör jelöl (az a priori általános mate-

rialista bírálatának korollárium vagy az anyag kritikai posztulátuma), amely tehát feltételezi és összefoglalja az előző logikai felfogások leggazdagabb történelmi sokféleségét, abban a vonatkozásban, ami pozitív és átértékelhetően érvényes bennük (vö. fent a munka és a tőke gazdasági kategóriáját), az értelem és az ész kibékítésének hegeli mozzanatától egészen a szétválasztó dialektika önkritikus platóni mozzanatáig és a léttől elszakíthatatlan lét parmenidészi mozzanatáig vagy a dolgok egységének-racionalitásának eredeti mozzanatáig; 3) hogy a *metodikai kör*, az anyag kritikai posztulátumának korollárium, meghatározott vagy történelmi absztrakciók dialektikájának bizonyul, nevezetesen analitikus vagy tudományos dialektikának, amelyben a dialekticitásnak vagy az ellentétek kibékíthetőségének mozzanata vagy az ész mozzanata (lásd elsősorban a platóni tautoheterológiát!) összhangba kerül az ellentétek kibékíthetetlenségének mozzanatával vagy az anyag mozzanatával (lásd elsősorban az arisztotelikus preskolasztikus nem-ellentmondást!): végül, olyan dialektikának bizonyul, amely nemcsak a kategóriáknak „az Eszmében" való folyamatát nem tűri meg, hanem „természetes" vagy történelmi-időrendi típusú folyamatukat sem, ahogy Marx mondja éppen a gazdasági kategóriákkal kapcsolatban; mivel az előbbiekből következően a logikai módszer nem más, mint történeti módszer, csak megfosztva a merőben analitikus időrendtől, azaz a járulékosságoktól vagy irracionalitásoktól, amelyek megzavarják a *tudományos*, azaz a szintetikus-*analitikus* jellegű racionális rendet, amely szükséges ahhoz, hogy megoldódjék az örökölt kategóriáknak (bármilyenek legyenek is) az a problematikussága, amelyet csak (a jelen) tapasztalati tudata vagy a konkrét

vagy adott történeti tudata vesz észre (dialektika = történettudomány s az érték gazdasági törvénye éppúgy „dialektikus gondolat", mint a testek esésének fizikai törvénye és így tovább). Az elmondottakból az alábbi következtetéseket vonhatjuk le: 1) az anyag kritikai posztulátuma számára nem fogadható el többé a „tudományos" logikától módszerében különböző „filozófiai" logika, hanem — a tudományos technikáknak a tapasztalat és a valóság változásaihoz mért módosulásai mellett — csak *egy* logika fogadható el: a modern tudomány materialista logikája (kiküszöbölődik tehát az a rejtett platonizmus és teologizmus, amely „filozófiai" hátterét alkotja magának a fizika tudományának Galileitől Einsteinig): tehát az erkölcsi galileizmus logikája abban az esetben, ha filozófiai logikáról (vagy dialektikáról) és az erkölcsi „tudományoknak" eddig csak metaforikusan nevezett egyéb diszciplínákról van szó (azért beszélünk galileizmusról, hogy a történelmi materializmus módszerét ne csak a hipposztázisokra támaszkodó idealizmusétől különböztessük meg, hanem a „tényeket" bálványozó pozitivista és a „hipotézisektől" vagy eszméktől irtózó baconi módszertől is; 2) a fent említett tudományos dialektika vagy *dialektika mint történettudomány* teljesen tudatára ébred önmagának abban a tudományos logikában vagy ismeretelméletben (pozitív tudományként fellépő logikában), amely, miközben saját kategóriáira alkalmazza a történetiség fent említett kritériumát, s ezzel elsősorban a rendszerek a priori dialektizált vagy hipposztazált történetének azt a metafizikus (dogmatikus) módszerét kerüli el, amely a hegeli logika alapjául szolgál, s megmagyarázza ennek ferdeségeit és hézagait — miközben így jár el, nemcsak feltétlenül metafizikamentes logikaként alakul ki, hanem

egyúttal megőrzi saját filozófiai vagy totalitás-jellegét, amely megakadályozza, hogy a logikainak valamiféle részleges felfogásává süllyedjen, ahogyan ez jellegzetes módon a logikai pozitivizmussal történik (amely a legjobb esetben, olyan teoretikusok munkája nyomán, mint Tarski és Carnap, legfeljebb a tiszta tudományos-fizikai következtetés technikáját nyújtja, mint modern formális logika, amely a szimbolikus matematikai logika elméleteként felváltotta a hagyományos formális logikát vagy az elvont-vulgáris, minőségi következtetés logikáját, vagy a puszta szillogizmust, s a maga korlátain belül kétségkívül haladást jelent): és azért őrzi meg a filozófiai jelleget, mert annyiban lévén logika, amennyiben ismeretelmélet (sőt, episztemológia), éppen az anyag kritikai posztulátuma vagy — végül — az anyag és gondolkodás ismeretelméleti viszonyának posztulátuma révén, *nem vonatkoztat el* a tudás semmilyen mozzanatától, tehát a logicitástól, s ezért nemcsak azokat a predikatív kijelentéseket kénytelen igazolni, amelyeknek jellegzetes és nevezetes példái a kanti analitikus és szintetikus ítéletek általában, hanem a *nem szubjektum-predikátum típusú*, úgynevezett funktoros kijelentéseket is (nevük a jellemző „ha — akkor", „vagy" stb. kijelentésfunktorokból ered), amelyek egyedül érdeklik a maguk egyoldalúságában a formalista logikusokat, a logikai pozitivistákat, minthogy a matematika és a fizika valamennyi „tiszta elméletének" alkotóelemei.

Ezzel a történeti-tudományos módszerrel összhangban, az etikának mindenekelőtt a társadalom és az állam „misztifikált", idealista hegeli dialektikájának marxi társadalomtörténeti bírálatát kell fejlesztenie (Hegelt nem azért kell hibáztatnunk, mondja pl. Marx, mert a korabeli államot olyannak írja le, amilyen, hanem mert a fennállónak, ennek az empíriának, olyan hírét költi, mintha „az állam lényege" volna: világos utalás a hegeli „Jogfilozófiá"-t átszövő hipoſztázisokra és az ezzel kapcsolatos terméketlen eredményekre: e hipoſztázisok egyik figyelemreméltó próbája a 190. §, ahol Hegel mint feltétlen igazságot vezeti le apriorizmusából, hogy „a polgár mint burzsoá... az ember fogalmának konkrétsága"). Ezért ez az etika (lényegében) nem lehet más, mint a történelmen, különösen az újkori szabadság történetén alapuló szabadságelmélet, s meg kell oldania e történelem antinómiákkal terhes és válságokat jósló, bonyolult problematikáját. Ennek a problematikának a megoldása az alábbi kritériumok szerint teoretizálható: a) el kell ismerni a *polgári szabadság* (liberalizmus) és az *egalitárius szabadság* (a szoros értelemben vett demokrácia) jelenlegi alapvető antinómiáját: az első a történelmi és technikai értelemben vett „polgári társadalom" tagjainak szabadsága: a burzsoák szabadsága, amelyet politikailag „a hatalmak szétválasztása", és legfőképpen a „törvényhozói-képviseleti" vagy „alkotmányos hatalom" szavatol (Locke, Montesquieu, Kant, Constant), s amelynek alkotóelemei a „szabad gazdasági kezdeményezés", a (burzsoá) „tulajdon biztonsága", a „habeas corpus" joga, az erkölcsi jellegű lelkiismereti,

vallás-, sajtószabadság stb.: jórészt egy osztály szabadsága; a második az a szabadság, amely *mindenkinek* abban a jogában áll, hogy személyes értékeit és képességeit elismerje *a társadalom:* ez a valóban egyetemes „demokratikus" mozzanat, az egyén, tehát a személyiség „érdemének", azaz társadalmi teljesítőképességének mozzanata: az „egalitárius" szabadság, sőt, több mint szabadság, mert igazságosság is, és ebben az értelemben egyfajta *libertas maior* („ellentétes a természeti törvénnyel", vagyis az ésszel — vonja le Rousseau a következtetést az „Értekezés az egyenlőtlenségről" c. írásában, ahol felveti azt a problémát, amelyet a „Társadalmi szerződés" fog megoldani az „általános akarat" stb. formulájával —, „hogy gyermek parancsoljon az aggnak, hülye vezesse a bölcset, s egy maroknyi ember belefulladjon a bőségbe, mialatt az éhes sokaság a szükségeset is nélkülözi"; majd megismétli a „Rêveries"-ben ekképpen: „azt gondoltam, hogy ha valakinek *tehetsége* van, ez a legbiztosabb erőforrás a nyomor ellen"; ideértve a nyomorúságból származó szolgaságot, megaláztatást, jogfosztottságot); ezt a szabadságot azonban jelenleg elvitatja és megakadályozza a másik („előjoggá" hanyatló) szabadság, amint ezt nyilvánvalóvá teszi, hogy mást ne mondjunk, a krónikus munkanélküliség kapitalista (liberális) jelensége és a „negyedik rend" „sokaságának" ezzel összefüggő jogfosztottsága; b) elméleti-gyakorlati irányvétel a szabadság demokratikus (szocialista) típusára, amely magában oldja fel a személyes érdem és a népszuverenitás Rousseau-féle problematikájának lényegét, összehangolva ezt a *lényeges* szabadságjogokkal, valamint a parlamentarizmus locke-i problematikájának pozitív technikájával (lásd a „tanácsokat" vagy a dolgozók parlamentjeit a szocialista köz-

társaságokban); végül, irányvétel a „szabadok és egyenlők" Marx—Engels-féle társadalmára, amely utat nyit „az egyének sokoldalú fejlődésének", mert „osztálynélküli társadalom".

3

Az esztétika problémáinak megfogalmazása — az előzőknek megfelelően — nem alapulhat máson, mint az *esztétikai* miszticizmus és racionalizmus klasszikus antinómiáinak történelmi-tudományos értékelésén: oly módon, hogy a feloldó jellegű misztika- és romantikaellenes felfogás, amelyet a posztromantikus, dekadens eszteticizmustól örökölt apóriák történelmi tapasztalata vagy tudata diktál, egyeztesse össze az érzelem (vagy fantázia) mozzanatának és a racionalitás (vagy valósághűség) ellentétes mozzanatának maradék (történelmileg ki nem merített) pozitivitását; elérkezvén így a konkrét modern (materialista) esztétikai racionalizmushoz. Ennek jegyében a műalkotás konkrét, racionális szerkezettel rendelkező tárgy lesz (képmás-fogalom), hasonló a tudományos vagy történelmi munkához, de mégis önálló karakterisztikával, amely nem elvontan ismeretelméleti, hanem technikai (szemantikai) jellegű, vagyis a mű tényleges konstrukciójához tartozik, tehát nélkülözhetetlen ennek végső, valóságfeltáró érvényessége szempontjából, adva lévén a gondolkodás vagy általában a tudat vitathatatlan szemantikai természete. Ha elhanyagolnánk a gondolkodás szemantikai oldalát, vé-

gül is felcserélnénk — pl. egy költői szöveg esetében — a szemantikai (verbális) önállóságot (gondoljunk a „stílus" jelenségére) a szöveg tartalmának metafizikai önállóságával; ezért locsogtak annyit a költői szó „irrealitásáról", tisztán „intuitív" értékéről, a világot „transzcendáló", látomásos és „álomszerű" voltáról stb. Az így felfogott esztétikát azután az jellemezné, hogy a metafora mint (konkrét) *fogalom* elmélete állna a középpontjában, mert a metafora képeknek, avagy egy sokrétű vagy felosztott dolognak kétségtelen kapcsolata: ez az elmélet egyrészt kellőképpen hangsúlyozná a metaforikus kapcsolatok szakadatlan jelenlétét a legköznapibb, semmi esetre sem művészi nyelvben, másrészt meg tudná magyarázni bizonyos metaforák sajátosan művészi értékét, annak a szemantikai (verbális) önállóságnak és szervességnek a technikai jellegében fedezve ezt fel, amelyben a metaforák *a kifejezés valódi „világain" belül* részesülnek, miközben esetleg ők maguk tartják fenn ezt a világot és működnek közre a strukturálásában, s ezzel, más (nem metaforikus) kapcsolatokhoz hasonlóan költői *szimbólumokká* lesznek: azaz szemantikailag autonóm strukturális fogalmakká. Ebből adódik a szocialista realizmus poétikája, mint az irodalmi „képzelődés" (konkrét) intellektualitásának vagy valósághűségének (igazságának), tehát tipikusságának elmélete. Végül pedig, ennek az esztétikának központi kritériuma a művészetek rendszerének rendező elve a szemantikai szervesség fogalma.

LOMBARDO RADICE

A RENESZÁNSZ-EMBER*

„Gyulj ki, égi szikra lángja,
Szent öröm, te drága, szép!
Bűvkörödbe, ég leánya,
Ittas szivünk vágyva lép.
Újra fonjuk szent kötésed,
Mit szokásunk szétszabott;
Egy-testvér lesz minden ember,
Hol te szárnyad nyugtatod."

(*Schiller:* Az örömhöz. Rónay György ford.)

„*Freude, schöner Götterfunken*...". Az Igazságügyi Palota pincéjében, ahol elítéltetésünk után vártuk, hogy átszállítsanak bennünket a Regina Coelibe**, Aldo kezdte énekelni „a szent öröm" himnuszát. Életünk e kivételes pillanatának tömény, boldog izgalma a dalban tört fel és talált rá természetes kifejezésére. A különleges törvényszék ítélete végre szabad emberekké tett bennünket, feloldozott a félelemtől és a csendtől, a konspirációs elővigyázatosságtól, a vallatások hallgatás-, viaskodás-kényszerétől.

Az ocsmány palota pincéjében mi, elítéltek, először lehettünk együtt szabadon, először énekelhettük együtt, emelt hangon a szabadság és a munka, a harc és a reménység dalait, amelyeknek legfeljebb a ritmusa jutott a fülünkbe, nekünk, a fasizmus ellenforradalmi diktatúrájában felnőtt fiataloknak.

„...ittas szívünk vágyva lép...". A nagyszerű klaszszikus zene csoportunk legtöbb ifjú tagja számára vigasz és remény, elmélyedés és felszabadulás volt azok-

* A megírás kelte: 1956. október—1957. január, Palermo.
** Római börtön

ban a feszült és nehéz esztendőkben, amikor formálódtunk, háborogtunk és lázadoztunk; találkozási pontja és szinte ismertetőjele volt valami közös gyötrelmünknek és valami titkos törekvésünknek. A börtönbeli várakozás időtlen hónapjai alatt a rácsos ablaknál vagy az udvar falai között elfütyörészett zenedarabokban született újjá az idő; az elkülönítés és a magány hónapjaiban a Bach-ritmus, a Beethoven-motívum úgy szólalt meg, mint valami csak számunkra érthető hívójel, amelynek segítségével „feltérképezhettük", hogy ki hol áll, felismerhettük egymást, furfangos kapcsolatokat létesíthettünk magányaink között, miután saját fejünkkel kiötlöttük vagy másoktól elsajátítottuk azt a technikát és tudományt, amelyet a bebörtönzöttek egész nemzedékei dolgoztak ki.

„Milliók ti, kart a karba...". De nemcsak ez a közös szenvedélyünk és szokásunk indított bennünket arra, hogy miután első ízben énekeltük el együtt politikai harcunk dalait, Beethoven kilencedik szimfóniájának örömhimnuszába kezdjünk. Ösztönös szükségletünk volt ez, hogy teljesebben fejezzük ki magunkat, mélyebbre hatoljunk létünk e pillanatának értelmébe, harcunk és elítéltetésünk miértjébe, hogy világosan, messzire lássunk, amint a boldog és ünnepélyes pillanatokban illik és kell. Önmaga és mindnyájunk számára Aldo fogalmazta ezt meg: „Látjátok, ez a jövő *Internacionáléja*".

Később a csoportnak csaknem valamennyi ifjú tagja „tiszta politikussá" lett. Aldo, Pietro, Bruno, Giulio, Nando képviselők és „pártfunkcionáriusok", Renato parasztmozgalmi vezető, a másik Pietro szakszervezeti szervező, és így tovább. Talán én vagyok az egyetlen,

aki hosszú évek túlnyomóan politikai és „funkcionáriusi" tevékenysége után visszatért a tudományos pályára. De életünknek ahhoz az ünnepélyes pillanatához — a perhez és az ítélethez — olyan átalakuláson és szenvedélyen keresztül jutottunk el, amely nem pusztán politikai volt, helyesebben éppen azért volt mélységesen politikai, mert más egyéb is volt. Azért jutottunk el odáig, mert választottunk, mert fenntartás nélkül elköteleztük magunkat; erre a választásra, erre az elkötelezettségre pedig elsősorban az ember teljes felszabadításának eszménye (vagy ahogy ma szemérmesebben mondanánk, „távlata") buzdított bennünket.

Milyen szoros értelemben vett politikai okból kötődtek a fasizmus alatt az értelmiségi ifjúság jelentékeny csoportjai a forradalmi munkásmozgalomhoz, a szocializmushoz és a kommunizmushoz? Ezt, úgy hiszem, kellőképpen megvilágította már számos tanulmány, emlékirat és cikk; nem elég világosak még véleményem szerint viszont azok a törekvések, kulturális orientációk, erkölcsi eszmények, amelyek ezt a csatlakozást megelőzték, előidézték, szilárddá és állandóvá tették. Inkább az a benyomásom, hogy arról az értelmiségiről, aki szervesen a munkásosztályhoz és ennek harcához kapcsolódott, aki úgy döntött, hogy az osztály valamelyik forradalmi pártjában fog küzdeni, aki elfogadta ezeknek a pártoknak az erkölcsét (a bátor egyéni kezdeményezés s egyúttal a felelősségteljes fegyelem erkölcsét) — erről az értelmiségiről a kommunistaellenes regények jellegzetes kliséje terjedt el tág körben, nem ismerik belső történetét, nem értik és meghamisítják szellemét gyakran még olyanok is, akiknek barátaik és harcostársaik voltak és vannak közöttük, közöttünk. Számos barátunk, számos — egyébként értelmes és az új

iránt fogékony — ember szemében még mindig rejtvényszámba megyünk, olyan emberek vagyunk, akik egyfelől csodálatot, másfelől riadalmat keltenek, akik vonzzák, de taszítják is a többieket.

Nemcsak azért lettünk mi akkor kommunistává, mert a fasizmus elleni harcban az olasz és a nemzetközi kommunista mozgalom világosabban látott, s keményebben és következetesebben cselekedett bármely más demokratikus mozgalomnál; nemcsak azért maradtunk kommunista aktivisták, mert a köztársaságért és az alkotmányért folytatott demokratikus harcokban, a kivívott béke és a visszahódított polgári szabadságjogok megvédelmezése során a kommunista párt minden kérdésben élesebben látott és célszerűbben cselekedett minden más demokratikus pártnál. Sok olyan értelmiségi, aki *csak ezeknél* az indítékoknál fogva választotta egyik vagy másik időszakban a forradalmi munkások oldalán való harcot, s az esetek többségében bátran és becsülettel verekedett — jó ideje, méghozzá messzire elszakadt már a munkásmozgalomtól. Persze voltak megalkuvók is; most azonban nem róluk beszélek. Azokról beszélek, akik nem voltak képesek messzebbre látni az akkori láthatárnál, s akik később vitathatatlan őszinteséggel ismerték el (amint egyikük, akihez a legközelebb álltam, elmondta nekem), hogy „rövidebb lélegzetű", szűkebb horizontú partra volt szükségük.

Azok közül a huszonkét-huszonöt éves fiatalok közül, akik az ítélet után az Igazságügyi Palota pincéiben az *Internacionálé* után az *Örömhimnusz*t énekelték, azt hiszem, két-három évvel azelőtt még senki sem olvasott egyetlen sort sem Marxtól vagy Lenintől. „Előzetes" nevelkedésüket azonban alapjában véve éppen a tág horizont keresése, a teljes emberség vágya jellemezte. Ser-

dülőkoruk és ifjúságuk éveiben, a politikai elkötelezettséget *megelőzően*, az ember legmagasabbrendű, legszabadabb és legmerészebb alkotásait szerették, tanulmányozták és kutatták, nem egyedül és nem annyira az „élvezet" kedvéért, mint inkább azért, hogy iránymutatásra, kinyilatkoztatásra, életformára találjanak bennük. Hivatásként választott kulturális szaktevékenységükben is a megismerés és a haladás iránt táplált szenvedélyüknek, szabadság-„töltésüknek" engedelmeskedtek. S ha ezt mondom, a fiataloknak nemcsak *arra* a csoportjára gondolok, hanem számos, velük rokonszellemű barátjukra, akiket már akkor is ismertek, vagy akkor még nem ismertek, akik akkor már közel álltak hozzájuk, vagy akkor még messze voltak tőlük. Giaime Pintorra gondolok, aki akkor még húzódozott a politikai és forradalmi elkötelezettségtől, s rendkívüli ifjúságát a nagy modern és kortárs költészet tanulmányozásával érlelte; Gianfranco Matteire gondolok, aki a tudományos kutatómunkában (amelyben fiatalon kitűnt, mielőtt magasztosan feláldozta volna magát a többiekért az ellenállásban) nemcsak a technikai eszközt kereste akkor, hanem a megismerést is — aki a vegyészet iránt táplált szenvedélyét egyesítette a zenének s az ember minden más magas rendű szellemi és erkölcsi megnyilatkozásának szinte vallásos szeretetével. Eugenio Curielre gondolok, akit nem ismertem, mégis úgy tetszik, mintha ismertem volna, mintha gyakorta találkoztam volna vele, a miénkhez oly hasonló nevelkedésének korai éveiben — Curielre, a diákra és a szorgos tudós filozófusra, az ő padovai csoportjára, amely éppúgy lelkesedett az olvasmányokért és a vitákért, a kritikáért és a kutatásért, mint a mi római csoportunk.

Utat törtünk magunknak (1935 táján nehéz volt, de

a fasizmus ellenére sem volt lehetetlen a küzdelem), a független, önérzetes szellemi és szakmai tevékenységhez, amely nem szolgai volt, ellenkezőleg: a kultúra és a szellem szabadságának, bár körültekintő, mégis mindig érthető, szakadatlan hirdetése ihlette. „Természetes" tanítómestereink olyan emberek voltak, mint Benedetto Croce, Adolfo Omodeo, Guido De Ruggiero; azok az emberek, akik a fasiszta Olaszországban egy-egy folyóirat hasábjairól, az egyetemi katedráról, nemes eltökéltséggel — és nem kockázat nélkül! — neveltek új nemzedékeket „a szabadság vallásának".

Mi ellenben, legközelebbi barátainkkal és önmagunkkal folytatott hosszas viták után mást választottunk: azzal a túlzott hévvel bíráltuk a szabadságra oktató első és „legtermészetesebb" mestereinket, amely éppen a kísértésnek vélt rokonszenvből és szellemi rokonságból születik; hatástalan, tehát hamis és veszélyes elméletként és gyakorlatként utasítottuk el a „szabadságvallást". Az értelmiségiek körében végzendő méltóságteljes „legális" tevékenység helyett inkább a forradalmi munkáspártok oldalán és vezetésével folytatott konspirációs cselekvést részesítettük előnyben, helyesebben szólva, párosítottuk az előbbivel; Crocéval, Omodeóval, De Ruggieróval Marxot, Labriolát, Gramscit állítottuk szembe, az ő tanítványaik és követőik lettünk; a Croceféle „szabadságvallást" elhagytuk a marxizmus—leninizmus kedvéért, amelyre úgy tekintettünk, mint „az emberek tényleges felszabadításának tudományára". Fiatalos és zavaros szabadságvágyunk felnőtt és felelős következménye volt felvételi kérelmünk Olaszország Kommunista Pártjába, a Kommunista Internacionálé szekciójába.

Számomra és sok hozzám hasonló ember számára te-

hát a szabadság két felfogása, egész életünkkel a szabadság szolgálatának kétféle módja közötti eltökélt, pontos, tényleges választásról volt szó. Választásunkban bizonyára közrejátszottak viszonylag kézenfekvő okok is, jobban mondva, egy jól körülhatárolható időszakkal — a fasizmus végső válságával — kapcsolatos, benne gyökerező okok is (nagyjából az 1935 és 1945 közötti évtizedre gondolok). Annak a körülménynek, hogy a Szovjetunió és a III. Internacionálé világméretekben, Olaszország Kommunista Pártja pedig hazánkban képes volt ebben az időszakban megszervezni és *vezetni* a fasisztaellenes erők toborzását és harcát, kétségkívül döntő súlya volt kezdeti választásunkban. Köztudott azonban, hogy az életben sohasem egyszer s mindenkorra választunk. A *végleges* választások azért véglegesek, mert halálunkig napról napra megújítjuk őket. Van, aki azt hiszi (nem érdekelnek bennünket azok, akik leírják, de nem hisznek benne), hogy kommunistává lenni annyi, mint „belépni valamilyen egyházba" vagy szerzetesrendbe. Csakhogy, kedves barátaim, a csuhát el is lehet dobni, és igen gyakran sutba is dobják; az egyházakból is ki lehet lépni, és ez igen gyakran megtörténik. Mi évről évre és napról napra megújítottuk kommunista választásunkat: nem a fegyelem kedvéért, nem szellemi tunyaságból, nem megszokásból, hanem megújult, megszilárdult, elmélyült meggyőződésből. Rólunk van szó, magunkról beszélünk. A világosság és a büszkeség pillanata ez számunkra, nem a zűrzavaré és az alázaté. Világosan és büszkén kívánjuk elmondani minden becsületes embernek, mindazoknak, akikhez érdemes szólnunk, hogy melyek a politikai és osztálytermészetű, erkölcsi és szellemi okai ennek a választásnak, amelyet közel húsz esztendeje — életünk

fele része ez — éber lelkiismerettel és figyelmes, előítéletmentes értelemmel meg-megújítunk és elmélyítünk.

Csak a szkematikus, manicheista erkölcsi felfogás hiszi azt (s az uralkodó, katolikus erkölcsöt keresztül-kasul áthatja a manicheizmus), hogy erkölcsi választásunk tárgya a Jó és a Rossz. A morális probléma valójában — és minden paradoxon nélkül — mindig két „jó" közötti választás. A puszta ellenállás mindazzal szemben, amiről tudjuk, hogy rossz, hogy megalkuvás, önös érdek, gyávaság, még egyáltalán nem morális *probléma*. Életünk vagy személyes szabadságunk feláldozása, hacsak nem elveink, méltóságunk, önmagunk rovására történik, lehet hősiesség, de nem lehet *probléma*, lehet gyakorlati tragédia, de nem morális, belső dráma. A morális probléma, amely a fasizmussal szemben tanúsított ifjúkori ellenállás távoli éveitől fogva mindmáig szakadatlanul föl-fölvetődik, nemzedékem sok, hozzám hasonló neveltetésű értelmiségije számára, nem az eszményi elvekért minden áldozatra kész, érdek nélküli kultúrember méltósága s az uraságtól pénzelt és megvetett „udvaronc" értelmiségi megalázó szolgasága közötti egyszer s mindenkorra szóló és szinte észrevétlen választás, hanem az erkölcsi magatartás két típusa, két morál — az egyéni és a kollektív — közötti választás. Hogy pontosabban és határozottabban szóljunk, kétféle erkölcs között kellett és kell ma is választani: az egyik azé az emberé, ki nem akar mást, mint „megmenteni a lelkét, a világ pedig hadd vesszen", a másik azé, aki — mindenekelőtt — azt akarja, hogy ne vesszen el a világ, és ahhoz, hogy ne dőljön össze, sőt, szilárd alapokon, gazdagabban és szebben épüljön fel, elégtelennek és hiábavalónak ítéli a pusztán egyéni erőfeszítést,

és megérti, hogy nagy, összehangolt, közös erőfeszítésre van szükség.

*Si fractus inlabatur orbis, impavidum ferient ruinae...** Nem üres szónoklat, ha kijelentjük, hogy egész életünk a háború és a rombolás, a pusztulás és az erőszak lidérces fenyegetése vagy valósága közepette zajlott, mint még talán soha egyetlen más emberi nemzedéké sem. A rendíthetetlenek, akik nem akartak mást, mint feddhetetlenül hirdetni az ember személyes méltóságát korunk heves harcaiban; Ernst Wiechert, aki a „Totenwaldban" néma tanúja egy elpusztíthatatlan szellemnek; Sergius Hessen, aki a meggyötört Varsó szennycsatornáiban az ember örök értékeiről beszél az üldözött fiataloknak; Piero Martinetti, aki nyomorúságos magányban, hűségesen hirdeti erkölcsi elveit a katedráról, amelyet a szolgai hűségeskü megalázna, s amelytől éppen ezért megválik; vaskorszakunk sztoikusai mindig kettős érzést, megindult csodálatot és bíráló idegenkedést ébresztettek bennem. Mindig elismertem ezeknek a tanúságtételeknek, ennek az erkölcsi választásnak az értékét, ugyanakkor azonban belső szükségét éreztem annak is, hogy bíráljam — olykor erőteljesen — ezt az erkölcsi állásfoglalást. Erőteljesen, ahogy mindig történni szokott velünk, ha olyasmiről van szó, ami vonz és lelkesít bennünket, de mégis veszélyt és eltévelyedést érzünk benne; erőteljesen, hisz így kell eljárnunk, ha megkísért bennünket a jó, amely a mi számunkra rossz lehet, s nagyobb és nehezebb kötelezettséget ró ránk, mint amilyen az apró megalkuvás kísértését elhárító,

* „Rettenthetetlen, hogyha Föld s Ég/összerogy is, s a romok lesújtják." (Az Énekek harmadik könyve. 3., 7. Ford. Bede Anna.) Lásd *Horatius:* Összes versei. Bp. 1961. 187. old.

természetes kézmozdulat. A harc az angyallal, mondja az ősi Jákob-legenda, jóval hosszabb és kimerítőbb az ördöggel vívott rövid csatánál.

*Qui servaverit animam suam, perdet eam.** Az egyéni tanúságtétel erkölcsében, „saját lelkünk megmentésének" erkölcsében az önzés maradványa rejlik, amelyet, úgy hiszem, el kell utasítanunk és le kell küzdenünk. És nemcsak önzést rejt — jóllehet nemes, szublimált formában —, hanem egy másik sötét foltja is van, minden individualista felfogás szükségszerű kísérője: a gőg. Logikai és történelmi — bár nem erkölcsi — hiba, ha nagy jelentőséget tulajdonítunk a kollektív mozgalomhoz nem kapcsolódó, nem kötődő elszigetelt egyéni kiállásnak. Ha a legmagasabbrendű erkölcsi eszmény — amint cáfolhatatlannak látszik előttem — életünk feláldozása, de nem „saját lelkünk üdvösségéért", hanem az emberiség üdvéért, azaz felszabadításáért, haladásáért, felemeléséért, akkor pontos elemzéssel és világos okfejtéssel elsősorban azt a társadalmi, politikai, eszmei erőt, röviden szólva azt a történelmi erőt kell meghatároznunk, amely ennek a felszabadításnak, ennek a haladásnak, ennek a felemelkedésnek a hordozója és megvalósítója, vagy azzá lehet, szerves részévé, aktív elemévé válhat. Ma ezt a történelmi erőt a munkásosztályban, pártjában és élenjáró gondolkodásában kell fellelnünk; ezért talált rá az én nemzedékem sokezernyi hozzám hasonló neveltetésű művelt embere a proletariátus forradalmi osztályerkölcsében a maga egyéni erkölcsi eszményeinek kifejezésére és megtestesítésére.

Ha korunk forradalmi osztályának és pártjának elemévé, részévé válunk, ha magunkévá tesszük azt a gon-

* Aki a saját lelkét menti, elveszíti azt.

dolkodást, amely korunk forradalmi mozgalmának eredménye és kollektív tudata, akkor ezzel semmi szín alatt sem veszítjük el egyéniségünket, nem mondunk le róla. Persze, fennáll a passzív — vagy elfásulás, belefáradás, megszokás, külsőleges fegyelem következtében passzívvá váló — csatlakozás veszélye. Végeredményben a kollektív és forradalmi erkölcs választása nem óvja meg az embert egyszer s mindenkorra az egyéni hanyatlás és elfajulás veszélyeitől, szakadatlanul meg kell újulnunk egyéni választások formájában, amelyek elé a valóság a maga szüntelen mozgásában naponta állít bennünket. Sőt a kollektív és forradalmi erkölcs, gondolkodás, fegyelem elfogadásának szükségszerű eleme a személyes gondolkodás és állásfoglalás, de az individualizmusétól merőben különböző távlatokat és dialektikát követ. Amit *én* gondolok, amit *én* tanulmányozok, amit *én* dolgozok ki és fedezek fel, az csak akkor tesz szert valódi értékre, ha hozzájárul a kollektív tudat fejlődéséhez, annak a mozgalomnak a tudatához, amelynek részese vagyok, s amely csak a maga egészében, milliók kollektív mozgalmaként adhatja meg a magamnak feltett problémák *igazi* megoldását. Machiavelli híres mondatát, amely szerint a fegyvertelen próféták mindig „elbukánák", s csak a fegyveresek győztek, szívesen — bár valószínűleg jogtalanul — tekintem képletes kifejezésnek, a „fegyveres" szót nem a szótárban megadott katonai, instrumentális jelentése szerint értelmezve, hanem a Gramsci-féle „szerves" értelmében, amely attól „erős", hogy abba a „hadigépezetbe" illeszkedik bele, ami nem más, mint egy nagy, szervezett emberi mozgalom: egyszóval Machiavelli „fegyveres prófétájában" Gramsci „szerves értelmiségijének" előképét látom.

Ennek a választásnak a mélyén szerénység és konkrét történelmi ítélet rejlik, amit szeretnék egy különleges példával megvilágítani. Általában nem érte el az érdekeltek által kívánt hatást, sőt, gyakran *késleltető* eleme volt a történelmi fejlődésnek az a tény, hogy egy-egy művelt ember vagy politikai-intellektuális csoport húsz évvel ezelőtt azért vonakodott belépni a forradalmi munkásmozgalomba, mert nem fogadta el a proletárdiktatúra szovjet formáját, mint más országok a szocializmushoz vezető jövendő útját, következésképpen tevékenységüket polémikus éllel főként a Szovjetunió és a III. Internacionálé ellen irányították, s a forradalmi marxizmussal a liberális szocializmust, a Szovjetunióban megvalósult „tisztátalan" szocializmussal egy eszményi szocializmust állítottak szembe. Mások, mint e sorok írója is, akik már húsz évvel ezelőtt is eléggé pontosan és tudatosan érezték, hogy kutatni kell a diktatúra, azaz a forradalmi, proletár vezetés új és eredeti formáit, „a szocializmus új útjait", másféleképpen — az igazság szempontjából jóval helyesebben, az eredmények szempontjából pedig hasznosabban — vélekedtek és cselekedtek. Először is általában azt tartották — Gramscival együtt, akinek többnyire a gondolatait, sőt olykor még a nevét sem ismerték, hogy az emberi tevékenység és haladás valamennyi megnyilatkozása „tisztátalan" aktus, az adott történelmi pillanatban konkrétan létező emberi, társadalmi, termelési helyzettől áthatott eszmeiség: nevezetesen a Szovjetunióban felépült és a III. Internacionálé forradalmi pártjai által hirdetett „tisztátalan", nélkülözésekkel, keserűségekkel, könnyel és vérrel átitatott szocializmust úgy tekintették, mint a szocialista eszmény első, konkrét, felszabadító történelmi megnyilatkozását; következésképpen

hűséges és szenvedélyes harcosaivá lettek ennek a „tisztátalan" szocializmusnak, s nemcsak lelkesedésüket és fegyelmezett harckészségüket hozták a mozgalomba, hanem bíráló értelmüket és az új, eredeti fejlődés iránti igényüket is. Így járultak hozzá — hogy milyen mértékben, az nem számít — ahhoz a nagy történelmi fejlődésfolyamathoz, amely alkotó módon elmélyítette és megújította a szocialista munkásmozgalom politikai horizontját és eszmei örökségét, s amelyet ma „a szocializmus új útjai"-nak formulája foglal össze nemcsak az igazság magányos tanújának „felvilágosult" tudatában, hanem a szocializmus sokmilliónyi harcosának elméjében is. Ez a haladás, a forradalmi tudatnak és távlatnak ez a kollektív érlelése a világ és a szocialista mozgalom jelenlegi „válságának" legfőbb jellemzője; nem Sztálin bűneinek leleplezése, nem a magyar dráma, nem a szocialista erők elbátortalanodása és zavara egyik-másik „zónában"; akármit gondoljanak is azok az elbizakodott agyvelők, akik a „tisztátalan" szocializmus felett — amely fáradságosan, kínlódva, lassan-lassan megtisztul, s történelmi korszakunknak arcot és nevet ad — az egyéni ész nevében, a „tiszta" eszmények nevében ítélkeznek.

A fegyelem csupán gyakorlati következménye az így felfogott erkölcsnek, az egyén etikai feladatának egy kollektív mozgalom körében. Ha önmagunkat, saját tudatunkat, munkánkat, értelmünket egy forradalmi mozgalom és osztály, egy kollektív tudat, munka, értelem alkotórészeinek és elemeinek tekintjük, akkor a fegyelem puszta korollárium. A mozgalomtól elkülönülten és vele szemben gondolkodni és cselekedni — azzal a mozgalommal szemben, amelyben eszményeink történelmi hordozóját ismerjük fel, amely mi magunk va-

gyunk, s amelytől elszakadva nem vagyunk többé mi magunk — nem külső tilalmak miatt, hanem természeténél fogva lesz lehetetlen aktussá. Az első döntés, a gondolkodás és magatartás általános irányának első megválasztása, a forradalmi fegyelem kérdésében sem küszöböli ki azt a nehézséget, hogy újra és újra meg kell oldanunk sajátos és meghatározott problémákat, amelyek naponta felvetődnek előttünk és a mozgalom előtt, amelynek részesei vagyunk. Az egyén és a mozgalom, az aktivista és a forradalmi párt kapcsolata dialektikus jellegű; mégpedig azt mondhatnám, egy „többsarkú" dialektikáról van itt szó, hiszen a mozgalom maga is egymásraható sejtekből és egyénekből álló bonyolult organizmus. A fegyelem hiányának bűvkörébe eshetünk, ha túlbecsüljük saját seregünket a mozgalomban; s a túlzásba vitt fegyelem bűnébe eshetünk, ha alábecsüljük azt. Én valószínűleg azok közé tartozom, akik a túlzott fegyelem bűnébe estek, és esnek továbbra is; olyan bűn ez, amit végeredményben semmiképp sem vagyok képes túlságosan keserűen megbánni.

A személyes hozzájárulásnak, a hajlamnak, a bírálatnak, a hibák elleni harcnak más a jelentése a forradalmi fegyelem szemszögéből nézve, tehát a mozgalomban való részvétel esetében, és más, az előbbivel szögesen ellentétes, a mozgalmon kívül és a mozgalommal szemben. Más dolog azért harcolni, hogy az egész mozgalmat előrevigyük, hogy ne engedjük elavult állásfoglalásokba merevedni, hogy kijavítsuk a hibáit, megújítsuk és kitágítsuk a horizontjait; és megint *más* dolog a belső harcot és dialektikát külső háborúvá, a bírálatot és buzdítást elkülönüléssé és szakadássá változtatni.

Ha a szocialista mozgalomhoz való csatlakozásnak, a jelenkor nagy forradalmi és megújító áramlatában való

részvételnek *csak* az egyik oldalát, a kollektív forradalmi fegyelmet látjuk, részleges, tehát hamis képet alakítunk ki róla. Aki részesévé lesz egy forradalmi mozgalomnak, aki *aktivistává* lesz, *egyidejűleg* — és szükségképpen *egyidejűleg* — korlátozódik és gazdagodik a személyisége. A mozgalomhoz való csatlakozás egyfelől korlátozza az aktivista egyéniségének bizonyos megnyilvánulásait — persze, nem külső megkötöttségekkel és kényszerrel, ahogy magyarázni próbálták, hanem éppenséggel belső átalakulásnak az eredményeképpen, amely arra a választásra indítja az embert, hogy egy *mozgalom* (nem egyházi! nem szekta!) részesévé válva legyen önmagává. Másfelől az egyén, ha csatlakozik a tudat és a cselekvés belső, autonóm és kollektív fejlődéstörvénye által szabályozott (nem dogmákat, merev tantételeket követő), forradalmi és újító mozgalomhoz, számottevően gazdagítja személyiségét, s egyúttal meg is sokszorozódik, egyéni tudata gazdagabbá lesz az egész mozgalom történetével, gondolkodásával, tudatával, és megfordítva: egyéni gondolkodását és cselekvését az egész mozgalom visszatükrözi.

Nem arról van szó, mintha a forradalmi aktivista, pusztán azért, mert aktivista, „értelmesebbé" válnék az „egyes embernél", annál, aki független marad, vagy annak hiszi magát, és az akar lenni. A forradalmi munkásmozgalom olyan közösség, ahol „...ki tilosba nem tér, megkövérül"*, de nem azért, mert tagjait kinyilatkoztatás világosítja fel vagy egy szabály szellemíti át, mint a „rendekben", amelyekről Dante szól az idézett verssorban, hanem mert a szocialista mozgalom olyan — egyéni munkákban kifejtett

* *Dante:* Isteni Színjáték. Paradicsom. Tizenegyedik ének, utolsó sor. (Ford.: Babits Mihály)

és összefoglalt — eszközöket, módszereket, szervezeteket, vezéreszméket dolgozott ki — kollektív tapasztalatszerzéssel és fáradozással —, amelyek lehetővé teszik, hogy akár szerény képességekkel is megbirkózzunk a társadalmi, politikai, kulturális problémákkal, és jobban oldjuk meg őket, mint az „egyes ember", aki éppen egyedülléténél fogva nem akarja és *nem tudja* ezeket az eszközöket, módszereket, szervezeteket, eszméket alkalmazni. Az „elszigetelt" tudós, aki meghatározott történelmi-politikai problémáknak (például a fasizmusnak és forrásainak) vizsgálata révén megpillantja és átlátja ugyan az igazságot, de nem ismeri, vagy legalábbis nem használja a kutatásnak azt a bevezető módszerét, amelyet a forradalmi munkásmozgalom egy adott történelmi helyzet „osztályelemzésének" nevez — az ilyen tudós éppoly csodálkozásra késztet, mintha valaki görög módszerrel, a Descartes-féle koordináták és az analitikus út ismerete vagy felhasználása nélkül oldana meg egy bonyolult geometriai problémát. Egy reálgimnáziumi diákocska percek alatt old meg olyan problémákat, amelyek Archimédesztől hónapok és évek munkáját követelték, nem azért, mert okosabb nála, hanem mert olyan módszert, általános és rendezett eszméket alkalmazhat, amilyenekkel Archimédesz nem rendelkezett.

Aki a forradalmi munkásmozgalom harcosává lesz, az ma két alapvető vívmányt sajátít el a mozgalomban, kap a mozgalomtól: a forradalmi osztályszervezetet s a forradalmi osztályharcban felhalmozott újító eszméinek örökségét. Ennek az örökségnek megvan a maga pontos neve: marxizmus—leninizmusnak hívják; de ma nem lehet haszontalan, ha felújítjuk pontokba sorolt és kifejtett meghatározását, hogy elkerüljük azokat a szó-

használatból eredő félreértéseket, amelyeket az osztályellenség fonák meghatározásai és a munkásmozgalmon belül létrejött terminológiai és tartalmi torzulások előidézhetnek.

A mozgalom eszmei öröksége, a marxizmus—leninizmus, elsősorban általános tájékozódást és módszert ad a forradalmi harcosnak, a kutatás és a felfedezés, az alkotás és az előrehaladás nagyobb lehetőségeit teremtve meg számára, mint bármiféle „magányos" emberi értelem. Ez általánosságban érvényes a forradalmi harcosra, akár „szerény" vezetője a munkának és a harcnak, akár „nagy" értelmiségi. Mi az oka annak, hogy a forradalmi osztályszervezetek viharosan fejlődnek, minden viharnak és belső válságnak ellenállnak, döntő szerepük van a mai világ színpadán, központját alkotják *mindannyiunk* életének, szeretetének, gyűlöletének, kétségeinek? Először is az, hogy minden „szerény" forradalmi vezető — ha valóban annak mondható — alkotó marxista; pontosan megszabott módszerrel harcol és vezet, mégpedig (egyszerűsítsünk a kényelem kedvéért) a mozgalom vívmányaihoz és örökségéhez tartozó két általános eszme alapján. Az első annak a helyzetnek az osztályelemzése, amelyben a vezetőnek működnie kell: a gazdasági szerkezet, a termelési és osztályviszonyok elemzése; a közigazgatás, az igazságszolgáltatás menetének, a hatóságok viselkedésének az adott helyzet harcai és osztályviszonyai szempontjából történő tanulmányozása. A második a mozgalomnak, a helyzet tendenciájának, fejleményeinek, a helyzetből adódó társadalmi harcoknak, politikai és eszmei viszonyoknak olyan vizsgálata, amely visszahat a helyzetre és módosítja azt; vagyis az adott helyzet „távlata", ahogy ma szokták

mondani, vagy inkább „dialektikája", ami talán pontosabb kifejezés.

A marxizmus—leninizmus tehát valóban az *egész* mozgalom öröksége, mindenütt, ahol el nem laposodik, azaz ha valódi mozgalomról van szó, valamennyi harcosban egyaránt működő, reális filozófia, materialista, osztályjellegű és dialektikus módszere mind az alapszervi titkárnak, mind a regényírónak. Az „operatív" vezető tevékenységének itt kiemelt két „pontja" alapvető fontosságú a szó Gramsci-féle értelmében „érdek nélküli" marxista tudósra nézve. Az „érdek nélküli" marxista tudós — aki tehát nem *közvetlenül* kapcsolja össze kutatásait a gyakorlati-politikai harccal — maga is birtokában van az „osztályelemzés" és a dialektika révén az emberi kutatás és alkotás összes területeire „alkalmazható" két forradalmi horderejű, reális eljárásnak, módszernek, kutatási iránymutatónak.

A haladó osztályok, ha a termelést, a társadalmat, az emberi viszonyokat megújító terjeszkedés és „robbanás" időszakait élik, mindig olyan általános eszméket teremtenek, amelyek forradalmasítják és minden irányban előrelendítik a kultúrát; a kultúrát megújító általános eszmék pedig, amelyek egy haladó osztály felemelkedéséből és harcából származnak, a maguk részéről érlelik, gyorsítják, irányítják a forradalmi folyamatot. Ez a gondolat köti össze valójában az itt kötetbe gyűjtött (különösen az első részbe foglalt) tanulmányokat, amelyek mintegy tizenöt éves időszak folyamán íródtak. Ez a gondolat, bár csírájában már akkor is megvolt, amikor 1941 végén, a börtönből szabadulva, első vizsgálódásaimat Galileinek szenteltem, a későbbi tanulmányokat, a későbbi *választásokat* inkább csak a maga belső logikájával ösztönözte, semmint egy eleve átgon-

dolt és tudatos terv alapján. Galileo Galilei és Wolfgang Goethe kedvenc szerzőim voltak jóval ezt megelőzően is, hogy észrevettem volna, hogyan kapcsolja össze őket közös természetük, az, hogy mindketten forradalmi korszakok forradalmi eszméinek hordozói és kimunkálói voltak. Csupán később választottam Galileit szinte jelképéül annak a nagy eszmei harcnak, amely a polgárságnak a hűbéri viszonyok és gazdaság ellen intézett első, átütő erejű támadását, a reneszánszot kísérte, s az észt és a tapasztalatot állította középpontba a tekintéllyel és a kinyilatkoztatással szemben; csupán később választottam Goethét annak a kulturális „robbanásnak" a képviselőjéül, amely a nagy polgári-demokratikus forradalom korszakát jellemzi, amikor a gazdaság, a politika, a törvények, a tudomány és a technika terén lezajlott gyors és viharos mozgás az eszmék talaján előmozdította és előkészítette a dialektikus tudatosság feltételeit, amely a maga részéről új fellendülést, új előrehaladást idézett elő az emberi tevékenység valamennyi területén.

Ahogy a racionalizmus és a naturalizmus, mint okozat az okhoz, egy új osztálynak, a burzsoáziának a hűbéri rendszerben való első progresszív felemelkedéséhez kapcsolódott; ahogy az evolucionizmus, a historizmus, az eszmék dialektikája, a burzsoáziának a maga idején felszabadító jellegű, nagy forradalmát kísérte, ma éppúgy, a marxizmus—leninizmus, az osztályharc történelmi dialektikája, vagy általánosabban szólva a valóságos (nemcsak gondolati) folyamatok dialektikája az a világnézet, helyesebben, újító eszmei tájékozódás, amely szervesen kapcsolódik az új haladó osztály, a proletariátus harcához, annak az osztálynak a harcához, amely már átformálta „a világ arcát", már megnyerte

az első, rendkívül heves felszabadító ütközeteket, már felépítette vagy éppen építi a világ egyik részében az új társadalmat, s a világ valamennyi részében erőket, távlatokat, eszményeket állít szembe az osztályellenséggel, amely igyekszik minden téren fenntartani azt, aminek el kell tűnnie vagy át kell alakulnia.

Valóban képtelenség volna, ha az a világnézet, amely az „objektív" dialektikától a valóságos folyamatok dialektikájától kapta nevét, tagadná, hogy neki magának is van története, dialektikája, hogy maga is ellentmondások leküzdésén át fejlődik. A marxizmus—leninizmus, a munkásmozgalomhoz hasonlóan, nemcsak az ellenséges osztályok ideológiáival való szembesítés és szembenállás közegében él és fejlődik, hanem a régi és az új belső dialektikája is érvényes rá. Ha a valóság szakadatlan mozgásban, szüntelen átalakulásban van, amint a marxizmus—leninizmus állítja, akkor a forradalmi osztály eszméi, az emberiség legmerészebben előrehaladni kívánó részének eszméi, maguk sem maradhatnak mozdulatlanok. Ha a marxizmus a forradalmi osztály tapasztalatainak általánosítása és a mozgásban levő valóság tudománya nem gazdagodik szakadatlanul a harc és az építés új tapasztalataival, ha önmagát fejlesztve és átalakítva nem fogadja be az új helyzeteket, az emberiség új hódításait és felfedezéseit, akkor meddővé válik, elöregedik, formulává, dogmává hanyatlik.

A forradalmi munkásmozgalomban kétségkívül fellépett a megmerevedés, az ideológiai dogmatizmus tendenciája, mégpedig azt követően, hogy első ízben biztosították a szocializmus felépítését egyetlen országban, és — úgy véljük — éppen emiatt. A „siker szédülete" volt ez, olyan elemzésekhez és távlatokhoz történő ragaszkodásra való hajlam, amelyek egy meghatározott

történelmi pillanatban vagy korszakban helyesek és termékenyek voltak, de a bennük kifejeződő történelmi helyzet megszűntével nem maradhattak változatlanok és merevek. Mindamellett egyáltalán nem beszélhetünk húszéves „dogmatikus álomról", amelyet csupán Hruscsov kiáltása szakított meg — még a Szovjetunióban sem, ahol jobbára a parafrázisok és „idézetek marxizmusa" töltötte meg az újságokat, folyóiratokat, regényeket és tanulmányokat. Elsősorban azért nem beszélhetünk ilyesmiről, mert Joszif Sztálin, akit egyfelől a fő felelősség terhel bizonyos dogmatikus megmerevedésekért, másfelől élete végéig éber és alkotó marxista elme volt, az új megragadására mindig képes tudós és politikus. Nem érdemes itt azt vizsgálnunk, hogy „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban", Sztálin utolsó műve mennyiben és milyen vonatkozásban fogadható el vagy sem; azt kell hangsúlyoznunk, hogy ez az írás kétségkívül a szocialista gazdaságnak és törvényeinek néhány új problémáját vetette fel, amelyek ma, a XX. kongresszus után, a figyelem középpontjában állnak. Ugyanezt az okfejtést ismételhetnénk meg a két rendszer együttélése és a világháborúk elkerülésének lehetősége kérdésében, „a szocializmus parlamenti útjának" vonatkozásában („...a burzsoá-demokratikus szabadságjogok zászlaját eldobták. Úgy gondolom, ezt a zászlót Önöknek, a kommunista és demokratikus pártok képviselőinek kell felemelniök és előrevinniök...*), és más, napirenden levő kérdésekkel kapcsolatban.

Másodszor, azt is említsük meg, és ne feledkezzünk meg róla, hogy a Szovjetunióban, még amikor könnyű

* Az SZKP XIX. kongresszusának anyaga. I. V. Sztálin elvtárs beszéde. Bp. 1952. 336. old.

volt is idézetek összefűzéséből, vagy a „klasszikusok" komoly és megfontolt gondolataiból nagyhirtelen levezetett óvatlan tudományos igazságokkal boldogulni, még azokban az években sem csupán olvashatatlan cikkíróknak és kevésbé komoly tudósoknak jelentek meg írásai. Az 1936 és 1956 közötti szovjet kultúrát nem lehet likvidálni, csupán a marxizmus sematizálására, deformálására vagy misztifikálására szűkítve le, ami valóban megvolt ugyan, ámde mégsem ez volt minden. Újra közzé akartam tenni ebben a kötetben, egyetlen vessző megváltoztatása nélkül, első tanulmányomat Makarenkóról és a szovjet pedagógiáról. A szovjet pedagógia a „sztálini években": íme egy példa az alkotó marxizmusra, különösen (de nem kizárólag) Anton Szemjonovics munkásságában és gondolkodásában; s az alkotás fényét nem homályosítják el azok a dogmatikus árnyak, amelyek magánál Makarenkónál is, de főként másoknál, ennek ellenére megtalálhatók.

Ami a „sztálini évek" olasz marxistáit illeti, határozottan és büszkén le kell szögeznünk, hogy sohasem szenderültek „dogmatikus álomba", s mindig éberen, elfogulatlanul fürkészték és kutatták az újat. Az olasz marxisták talán egyedül gyakorolják az olasz tudósok közül az önbírálatot, azt a tudományt, amelyet más kulturális irányzatok csalhatatlan pápái nem ismernek. Az önbírálat nehéz tudomány; egyrészt meg kell jelölnünk a hibát egész terjedelmében, anélkül, hogy félénken és mesterségesen leszűkítenénk a határait, másrészt világosan kell felismernünk ezeket a határokat, nehogy a hibával együtt az igazságot is elvessük. Az olasz kommunisták és marxisták hibája véleményem szerint (nem először írok róla), abban állt, hogy kritikátlanul elfogadták vagy (jóhiszeműen) mindenáron igazolni akarták a szov-

jet kulturális termést, bármilyen volt is az, pusztán azért, mert a szocializmus országának kulturális termése volt. Ezt a hibát azonban csökkenti, korlátozza az a tény, hogy az elfogadás még nem azt jelentette, mintha áthatott volna bennünket mindaz, ami áporodott és dogmatikus volt, hogy a téves mű vagy eszme igazolása nem azt jelentette, mintha alávetettük volna magunkat a hibának. Valójában értelmesen és figyelmesen tanulmányoztuk a nyugati gondolkodásnak azokat az áramlatait is, amelyeket egy bizonyos szovjet kultúra száraz, sztereotip formulákkal ítélt meg és ítélt el; valójában az olasz forradalomnak, e forradalom történelmi előfeltételeinek, mozgatóerőinek problémáját nem egyik vagy másik „formulagyűjtemény" alapján vettük szemügyre, hanem azzal a törekvéssel, hogy előbbrevigyük és beteljesítsük Gramsci forradalmi gondolatát; valójában az általunk javasolt megoldások, maguk a problémák, amelyeket felvetettünk a magunk számára, egytől-egyig a sajátjaink voltak, az eleven és önálló gondolkodás, az eredeti kutatás gyümölcsei.

Teljesen hamis az elképzelés, hogy az új harca a régi ellen, az alkotó marxizmus harca a dogmákba és formulákba kövült marxizmus ellen, csak a XX. kongresszus után kezdődött. Ez a harc valójában jóval előbb megkezdődött. Az „előbb" és az „után" között másban rejlik a különbség. A XX. kongresszus előtt az ellentét lappangott, a tényekben, a politikai vonalakban, a kulturális művekben rejlett, s jórészt nem volt tudatos, hiszen aki új utakat próbált és fedezett föl, az továbbra is tiszteletben tartott — őszintén, de felületesen — bizonyos, másoktól származó állásfoglalásokat, amelyek gyors ütemben avultak el és gyakorlatilag keresztezték az új utakat. Ma, a XX. kongresszus után, tuda-

tában vagyunk a régi és az új közötti ellentét fennállásának a forradalmi mozgalomban; ez a tudatosság pedig megkönnyíti az új teljes győzelmét a régi felett, meggyorsítja az előrehaladást.

Végeredményben az olasz marxista kutatók előtt a további előrehaladás, a *körülhatárolt* önbírálat feladata áll, s nem az a követelmény, hogy felébredjenek valamiféle mozdulatlan ájulásból, vagy bűnbánatot tartsanak. Ez a kötet éppen ellenkezőleg egy olyan marxista kutató büszkeségét kívánja kifejezni, aki nem hiszi, hogy akár az elsők, akár az utolsók között volna, és éppen ezért helyesnek, s az „átlag" mutatójának tekinti, ha *ma* kötetbe gyűjtve ismét közzéteszi néhány tanulmányát, azokat, amelyekben a legvilágosabban jelentkezik a kultúra küzdőterén harcoló marxista elkötelezettsége, s amelyeket a „sztálini években" írt és nyomtatott ki, abban a korszakban, amikor a marxista kultúra sokak szerint csak szörnyetegeket szült.

Igen, a büszkeség aktusa ez. De a pártmunkás büszkeségéé, aki életére és a mozgalom életére visszatekintve, úgy véli, hogy a harcos szenvedélyével és a tudós józanságával jelentheti ki: nem árulta el eszményeit, és eszményei sem árulták el őt. Húsz esztendő múlt el, Aldo, Pietro, Nando, Giulio, Bruno; fele része életünknek. Nem vagyunk többé azok a fiatalok, akik voltunk; csaták és szenvedések jelöltek meg és edzettek meg bennünket. De közelebbről és erősebben halljuk, lüktetőbbnek érezzük az *Örömhimnusz*nak, *a jövő Internacionáléjá*nak hangjait; valóságosabbnak érezzük a tényekben és érettebbnek az elmékben a teljes emberi felszabadulásnak azt az eszményét, amely akkoriban mozgatott bennünket és arra buzdított, hogy a szocializmus oldalán harcoljunk.

CESARE LUPORINI

A MARXIZMUS FILOZÓFIAI MÓDSZERTANA A. GRAMSCI GONDOLKODÁSÁBAN*

(Jegyzetek)

1. — Gramsci írásaiban sok olyan témát találhatunk, amely „filozófiának" nevezhető, abban az értelemben, hogy a filozófia hagyományosan elismert területéhez (ismeretelmélet, erkölcstan, logika stb.) tartozik. Gramsci filozófiai jelentősége azonban nem csupán ezekkel a sajátos témákkal kapcsolatos, hanem azokkal is, amelyek a kutatás különböző szektoraira (gazdaságtan, történetírás, politika, nyelvészet, néprajz stb.) vonatkoznak, vagy szorosabban a marxizmus körébe vágnak (alap-felépítmény, ideológia, hegemónia stb.). Jelentőségét inkább abban kell keresnünk, hogy a különféle kérdések milyen szinten találkoznak, és hogyan tagozódnak Gramsci gondolkodásának módszerében, egész tartalmában és irányában.

Gramsci gondolkodása nem annak való, aki formulák rendszerét, a marxizmus dogmatikus kifejtését keresi; ez a gondolkodás maga a mozgásban levő kutatás, amely néhány alapvető témára összpontosul, de a különböző irányú és vonatkozású problémák nagy gazdagságát jelöli meg, és hozza napvilágra. Termékenysége és időszerűsége ezzel függ össze. Ennek az *időszerűségnek* pontos jelentése van: Gramscinak nincs szüksége (vagy igen kevéssé van szüksége) a vizsgált problémák új terminusokra való lefordítására ahhoz, hogy

* Lásd Studi Gramsciani. Róma 1958.

megértsék és intellektuálisan hasznossá váljék. Írásaiban mindazonáltal lezáratlan kérdésekről van szó, ott is, ahol elavultak a talajukat alkotó történelmi-kulturális körülmények, amelyek részben éppen hogy időszerűbbnek és tartalmilag világosabbnak tűntek, mind a kultúra (nemcsak az olasz), mind a politikai-társadalmi valóság későbbi történelmi menetének fényében. Ebben a tekintetben, azt mondhatnánk, Gramsci gondolata még *közvetlenül* terhes a jövővel, amely a marxizmusnak egy egyetemes horizonton való kibontakozása felé tart. Másrészt ez a gondolat az olasz kultúrába ágyazódik, és mélységesen az olasz valóságban gyökerezik. Ebben a vonatkozásban — amelyet kifejteni nem a mi feladatunk — Gramsci Labriolát követi abban, hogy a marxizmust — a történelemnek egy másik, érettebb szakaszában — az olasz gondolkodás egyik alapvető irányzatává tette.

2. — Minthogy gondolatai kényszerűségből nem ölthettek végleges formát, s a feldolgozás állapotában rögződtek meg és maradtak ránk, jogosnak tűnik az az értelmezési kritérium, amely *viszonylagos* túlsúlyt tulajdonít a problémák meghatározott fölvetésének a megoldásokhoz képest, amelyek közül egyik-másik nyilvánvalóan még cseppfolyós (esetleg ideiglenes) maradt, vagy inkább maga is a kutatás további útjelzőjének mutatkozik. (A problémák „meghatározott fölvetésén" azt értjük, hogy valamely problémát olyan pontossággal körvonalaztak, amely meghatározza vagy magába foglalja kifejtésének vonalát és más problémákkal való kapcsolatainak sorát.) Ez a kritérium akkor is érvényes, ha eltekintünk a közzétett szövegek jelenlegi formájától.

De természetesen csak bizonyos határok között érvényes, amelyek lehetővé teszik, hogy semmit se veszítsünk el a Gramsci írásaiban található új és pozitív útmutatások gazdagságából és kiemeljük egyúttal — az általa vizsgált témakörök nagy változatosságán keresztül — gondolkodásának központi, szerves, teljességgel meghatározott mozzanatait, amelyek fényt vetnek a részproblémákra. Nem egy külsőleges rendszerezési kísérletről van tehát szó, hanem arról, hogy hűek maradjunk Gramscinak a marxizmus tudományos önállóságát és filozófiai eredetiségét valló alapfelfogásához, amelyben Labriolát követi.

3. — Ez a felfogás alkotja Gramsci egész munkásságának legmélyebb tartalmát és igazi vezérfonalát. A marxizmus Gramsci számára nem csupán módszer, hanem filozófia is, mint valóságfelfogás („világnézet") és a cselekvés iránymutatója (ideológia-politika). A módszer-mozzanat és a „világnézet"-mozzanat kölcsönösen feltételezik és igazolják egymást; nem választhatók szét súlyos torzítás nélkül. A marxizmus módszertanát Gramsci kifejtésében nemcsak a közvetlen módszertani elemek (jegyzetek, észrevételek stb.) domborítják ki — amelyek bőségesen találhatók, még ha némely esetben csak jelzései is legeredetibb gondolatainak —, hanem elsősorban a problémák kidolgozásának tényleges eljárásai. A „gyakorlat filozófiája" kifejezés, amelyet Gramsci a börtönviszonyok miatt használ a „marxizmus" helyett (bár nem mindig), nem önkényes vagy megállapodásszerű választás eredménye, hanem Gramsci gondolkodásának alapvető tájékozódására utal.

A marxizmus klasszikusait illetően Gramsci gondol-

kodásának lényeges vonatkozási pontjait, állandóit a „Feuerbach-tézisek"-ben (különösen — összefoglaló jellege miatt — a tizenegyedikben) és „a politikai gazdaságtan bírálatá"-hoz írt „Bevezetés"-ben találjuk, vagyis *„a világ megváltoztatásának"* (az érzéki emberi gyakorlaton alapuló) filozófiájában és az alap — felépítmény kapcsolatban. A „hegemónia" lenini fogalma (politikai és kulturális vezetés; állam) jelzi e kiindulópontok valóságos kibontakozásának útját. Előtérbe állítja a nagy tömegek tudati helyzetének problémáját a gazdasági és a politikai harc kereteiben, kulturális egyesítésük kérdését, a tágabb vagy távolabbi horizonton minden ember kulturális egyesítésének kérdését. A marxizmus ily módon a mai kor szellemi és erkölcsi tömegformájaként jelenik meg. A Gramsci-féle problematikának talán leginkább újszerű része ebből a felfogásból fejlődik ki. Az a követelmény tehát, hogy ezt az aspektust történelmileg összekössük a magasabb és bonyolultabb elméleti, tudományos stb. feladatok megoldásával, azaz egy olyan „integráns kultúra" követelménye, amely a forradalmi osztály bázisán az emberek közötti korlátlan terjeszkedés képességével rendelkezik, lényegesnek tűnik a marxizmus dinamikája szempontjából, s jellemzi a marxizmusnak az előző „filozófiákra" vissza nem vezethető eredetiségét. *Filozófiának* és *politikának* (a *történelem*, *kultúra*, *ideológia* mozzanatain keresztül történő) Gramsci-féle dialektikus azonosítása — amelynek minőségileg mások az aspektusai, ha a múlt felé fordul, vagy ha a jövőre vet fényt — nem érthető meg, ha figyelmen kívül hagyjuk a filozófiai megfontolásnak ezt az új dimenzióját (semmi köze például az aktualista típusú, verbális azonosításhoz). A marxizmus mint filozófia kifejtése maga is elvonttá lesz (főleg abban a korszakban,

amikor a történelmi fejlődés felállította a *hegemónia* problémáját), ha csupán a hagyományos (és szélső esetei alapján *idealizmusként*, illetve *metafizikus materializmusként* tipizált) filozófiai rendszerezésekkel van polemikus vonatkozásban, a „közgondolkodással" való vitát pedig nem öleli fel. A „közgondolkodás" fogalma ezért válik központivá.

Gramsci gondolatainak összefüggésében ez a fogalom jóval bonyolultabb annál a megszokott, kényelmes utalásnál, amelyet ilyen elnevezéssel többnyire arra használnak a filozófusok, hogy egy állítólagos szellemi magatartást jelöljenek vele, amely statikusan szemben áll a filozófia „kritikai" jellegével" vagy a tudományos módszertannal (még ha végső soron esetleg kibékíthetőnek tekintik is az utóbbiakkal). A „közgondolkodás" különféle tartalmait tekintve, Gramscinál nem hozható egyjelentésű közös nevezőre: mindig „történelmi termék", amely ellentmondásosan tartalmazza és kristályosítja ki a múlt legkülönfélébb passzív örökségeit, valamint — természetesen — a felszabadításra és kidolgozásra váró aktív elemeket. Az a terület ez, ahol tevékenységüket és hatalmukat gyakorolják az emberi tudat egyesítésének és a teljes emberi humanitás megvalósításának minden törekvésével szembenálló, uralkodó csoport- és osztályideológiák. Számos többé-kevésbé vulgarizáló, dogmatikus kifejtésben találkozunk azzal a rejtett (vagy részben rejtett, részben kimondott) tétellel, hogy a marxizmus — bizonyos fokig apriorisztikus módon — összefér a „közgondolkodással". Ez a tétel azonban (amely nélkülözi a „közgondolkodás" fogalmának elmélyítését a maga valódi történelmi-társadalmi beágyazódásában) elfogadhatatlannak mutatkozik Gramsci felfogása számára, mert fékezi „a gyakorlat filozófiájának"

és a nagy embertömegek felé irányuló (szellemi és erkölcsi értelemben vett) konkrét reformképességének kifejlődését, még ha megmagyarázható is (a szektásságban és a dogmatizmusban rejlő más elméleti kompromisszumokhoz hasonlóan) a marxizmus-kifejezte reális (forradalmi) mozgalomnak a hegemónia szempontjából elmaradott szakaszával.

A maga bonyolultságában (tehát a „filozófia" megújított fogalmával ellentétben vagy dialektikus kapcsolatban) felfogott „közgondolkodás" Gramsci-féle problematikájában egész sor más probléma vegyül egybe és tagolódik. Elsősorban a *nyelvre* („gyűjtőnév"...) és a (technikai, szakmai stb.) „nyelvekre" vonatkozó problémákról van szó, amelyek erős hangsúlyt kapnak Gramsci gondolkodásában és filozófiai kisugárzásaik különlegesen időszerűek (s a tudományos-racionális módszertanok kutatási szektorok szerinti sokféleségének elismeréséhez, valamint a „tudomány" általános ismérveinek kérdéséhez kapcsolódnak); továbbá a *vallásra* és általában az *ideológiára* vonatkozó problémákról, a szélesebb értelemben vett pedagógiai kérdésekről (az *iskolától* az *oktatástól* a kormányzók és kormányzottak, vezetők és vezetettek viszonyáig), és részlegesebb kérdésekről, mint a *folklór*, a *kulturális hagyomány* stb. Ezeknek a kérdéseknek s az alapjukat és egységüket alkotó szellemi magatartásnak az összessége — úgy véljük — a marxizmus terén eddig ismert legmegokoltabb és legrészletesebb igazolását tartalmazza annak az állításnak, hogy a filozófia — „az egész eddigi filozófia", mint Engels mondja — történelmileg véget ér*, az „egyéni filozófus" hagyományos alakja megszűnik (vagyis el-

* *Marx—Engels:* Válogatott művei. II. köt. Id. kiad. 360. old.

veszti társadalmi funkcionalitását és szellemi termékenységét), és megrajzolja egyúttal, a kollektív feldolgozás mozgalmának keretében, a „demokratikus filozófus" születését (aki saját „személyiségét" úgy fogja fel, mint „a kulturális környezetet módosító tevékeny társadalmi viszonyt").

Hangsúlyoznunk kell azt a tényt, hogy ennek a problémakomplexumnak Gramsci-féle megfogalmazása nemcsak aktív és programszerű érvénnyel bír (legszélesebb és leginkább újító jellegű összefüggéseiben mint a munkásosztály politikai-forradalmi cselekvésének elmélete), hanem a társadalom múltbeli történetében is visszatükröződik, elmélyítve és kiszélesítve a marxista történetírás kategóriáit. Például a felépítmények mint „látszatok" vulgáris vagy célzatos felfogásának bírálatában (ez a felfogás a felépítmények reális „történelmi blokkon" vagy az alap—felépítmény rendszerén belüli sajátos *történetiségének* fogalmában csúcsosodott ki). Például abban a módban, ahogyan Gramsci kimondatlanul is alkalmazza a XI. Feuerbach-tézist (a *filozófia* és a *politika* azonosságáról szóló eszméjének alapját), úgy, hogy ez, *közvetve*, kritériumává lesz a múltbeli filozófiák történelmi megítélésének is, az egyéni, rendszeralkotó stb. filozófusok filozófiájának összességére vissza nem vezethető „kor-filozófia" kiszélesített fogalmán (vagy reális fogalmán) keresztül. Az utóbbi felfogás *in nuce* magába foglalja a *filozófiatörténet* és *kultúrtörténet* (a *tudomány*, az *eszmék* stb. története) közötti kapcsolatra vonatkozó apóriák megoldását.

4. — A marxista történelemfelfogás (történelmen mind a megcselekedett „emberalkotta" történelmet, mind a

történetírást értve), az alap és felépítmény (gazdaság, politika, osztályok, ideológia, hegemónia, állam, népnemzet stb.) kapcsolatában rejlő aspektusok és mozzanatok sokrétű és tagolt problematikáján keresztül, mindig jelen van Gramsci valamennyi részleges kérdésfeltevésében, azzal a rendkívüli kritikai hajlékonysággal, amely a kategóriák folyékonyságának vagy nem-merevségének fogalmához hű, szigorúan ezt a módszert követő és mélyen a forradalmi cselekvésben gyökerező, nem-szkematikus marxizmust jellemzi.

Írásaiban központi helyet foglal el a történelmi materializmust jellemző emberszemlélet (ember—természet kapcsolat; az ember mint társadalmi viszonyok összessége; az ember általános „természetének" tagadása), amelynek sokféle vonatkozását fejti ki konkrétan, azaz egy sor történelmileg adott problémával összefüggésben és elvontan is, azaz elvi vitatkozás módján. Központi helyet foglal el gondolkodásában maga a történelmi materializmus (mondanunk sem kell, hogy a történelmi-dialektikus materializmus értelmében). Ennek a központi jellegnek különleges értéke van, amelynek értelmezése ma is polemikus jelentőségre tehet szert a marxista gondolkodáson belül. Arra utal — az elméleti feldolgozás szintjén —, hogy a marxizmus hatékony jelenléte Gramscinál összhangban áll azzal, ami a marxizmus valódi történelmi genezise volt, és azzal, ami — a társadalmi-politikai praxisban is — a legfőbb hajtóerejét alkotja. Nem látszik összeegyeztethetőnek Gramsci gondolatával a marxizmusnak olyan (akár pusztán didaktikai célokat szolgáló) kifejtése, amelyben a történelmi materializmus úgy jelennék meg (egy rejtett, osztályozó logika alapján), mint alkalmazott rész-esete egy általánosabb „dialektikus materializmusnak", amely-

nek „leírása" ha csak ideiglenesen is, eltekinthetne az ember világbeli jelenlététől. Ezt nem szabad félremagyaráznunk abban az értelemben, mintha Gramsci pusztán a történelmi-emberi világra korlátozná a dialektikát; ezt, éppen a dialektikus jelleg teljessége folytán, kizárja az ember—természet viszony, amely éppúgy tartalmazza az emberi történelem kiindulópontját alkotó ellentétet és ellentmondást, mint az azonosságot és folyamatosságot.* Az alapot azonban Gramsci számára továbbra is ez a kapcsolat jelenti, vagyis az érzéki emberi gyakorlat fogalma (a természettudományok, módszereik és eredményeik tekintetében is), amelynek hiányában vagy az idealizmusba, vagy a metafizikus materializmusba esnénk vissza. Ha igaz az, hogy a marxizmus mint filozófiai forradalom egyesíti a naturalizmust és a humanizmust (amelyek „befejezettségükben" egymásba csapnak át), akkor lehetséges, hogy Gramsci, belső vitáktól indíttatva (a metafizikus materializmusnak a marxizmusba való behatolásával szemben, ami megfosztja a marxizmust filozófiai önállóságától és csökkenti hegemonikus-reformáló képességét), valóban tompította a *naturalizmus* mozzanatát vagy alkotóelemét a *humanizmus* kedvéért, és ilyen értelemben megbontotta az egyensúlyt (e sorok írója így vélekedik). Egyébként, amint látni fogjuk, Gramsci maga jelöli meg, hol kell a kutatást folytatni. Ez azonban egyáltalán nem tévesztendő össze az érvényesség, vagy legalábbis a kérdésfeltevés problémájával, amelyet igyekeztünk megvilágítani (ha pontos a jelen értelmezés): döntő fontosságú kérdés ez a marxista filozófiának, elsősorban pedig gnoszeológiájának és episztemológiájának fejlődésére

* Vö. *Gramsci:* Filozófiai írások. Id. kiad. 208. old.

nézve. Gramscinak néhány vissza-visszatérő, igen meggyőző, kategoriális természetű elgondolása (például a *szükségszerűség*, a *reális lehetőség* fogalmát illetően), úgy látszik, szintén ehhez az alapvető kérdésfeltevéshez kapcsolódik, amely azután lehetővé teszi „a gyakorlat ismérvének" mint döntő ismérvnek következetesebb leszögezését az ismeretelméletben.* Ami viszont, úgy látjuk, nem kap helyet — legalábbis közvetlenül nem — a Gramsci-féle problematika kereteiben, az „a visszatükrözés elmélete" néven ismert gnoszeológiai tanítás.

5. — Az imént érintett kérdésekre a marxizmus feltétlen vagy teljes historicizmusként való felfogása vet fényt Gramsci gondolkodásában. A marxista módszer kritikai energiája Gramscinak abban az állandó erőfeszítésében nyilvánul meg, hogy írásaiban a „reális" problémákat elhatárolja, megszabadítsa a verbális csalásoktól, és elvont ideologizmusoktól. De a reális problémák felismerésének lehetősége nem a „valóság" valamiféle elvont vagy külsőleges ismérvének engedelmeskedik, hanem mindig a társadalmi gyakorlatban történelmileg adott lehetőségként jelentkezik. Azaz, a tudatos történelmi-társadalmi-politikai cselekvésben gyökerező és ható történelmi ítéletként jön létre. Itt van a végső forrása Gramsci műveiben a *filozófia* és a *politika* sokrétű, tagolt azonosításának, amire többször utaltunk. Gramsci módszere ennek a cselekvéshez, tehát a harchoz kapcsolódó történelmi ítélkezésnek a módszere, amely megköveteli, hogy mindig olyan állás-

* Lásd a II. Feuerbach-tézist és *Lenin* „Materializmus és empiriokriticizmus"-át.

pontra helyezkedjünk, ahonnan megérthetjük (történelmileg) a velünk szembenálló álláspontok létének okait, reális talaját (múlt-jelen); ebben nyilvánul meg e módszer magasabbrendűsége. Gramsci a teljes historizmusnak ezt a módszerét (amely szögesen ellentétes a spekulatív idealista historizmussal, hiszen az utóbbi általánosságban a keletkezés metafizikai fogalmán alapul, és igyekszik az eszmei szintézist fölébe helyezni a reális történelmi mozgásnak, azaz misztifikálni a dialektikát, „tisztába tenni" a világot...) kiterjeszti — legalábbis tendenciáját illetően — a legvégső elméleti állásfoglalásokig, a felépítményekről szóló tan teljes alkalmazása és kidolgozása felé irányítva a kutatást, s ez gondolkodásának egyik legeredetibb oldala. Ebből adódik, hogy következetesen és gyökeresen historizálja magát a marxizmust (mint „ellentmondásokkal teli tudatot", amely nem az ellentmondásokon túl, hanem fejlődésük elemeként, „a megismerés, tehát a cselekvés elveként" tételeződik); ebből következik, hogy az „objektivitást" gyakorlati-humanista módon értelmezi (az objektív és az „egyetemesen szubjektív" azonossága), s hogy e probléma tartalmáról *hisztorizált* magyarázatot ad („harc az objektivitásért" mint az emberi egyesülés történelmi-valóságos folyamatának mozzanata), amely magába foglalja a marxizmus és a természettudományok kapcsolatát (a *munka* fogalmának közvetítésével).

Az objektivitás problémájának ilyen értelmezése révén végső határig jutunk Gramsci igazi reflexiójának, amelynek legkifejlettebb szakaszaként annak az Engelstől származó tételnek a kifejtését és elmélyítését jelölte meg, amely szerint „a világ valóságos egysége anyagiságában van, és ezt... a filozófia és a természettudo-

mány hosszú és fáradalmas fejlődése bizonyítja."* (Gramsci itt ugyanakkor hangsúlyozta a bizonyítás *történelmi* jellegét, és felhívta a figyelmet erre).

6. — A Gramsci-féle problematika fenti aspektusának összjelentőségét a metafizikus materializmusnak a marxizmusba való beszivárgása elleni harchoz kell kapcsolnunk (Gramsci ezt a harcot elsősorban Buharin „kézikönyvével" vitázva bontakoztatta ki). Ez a beszivárgás Gramsci szemében maga is a *revizionizmus* formáját alkotja, amely hatalmába kerítette a marxizmust, habár egészen más jelleggel és más osztálygyökerekből adódóan (azzal a történelmi szakasszal összefüggésben, amikor az élenjáró osztály valóságos mozgalmának éretlen volt még az a képessége, hogy önállóan kidolgozott kulturális irányzatot juttasson érvényre), mint amelyek az idealista revizionizmusnak (a burzsoá ideológiai irányzat hatásának) eredetét jellemzik.

Gramscinak az idealizmus és az idealista revizionizmus elleni csatája fontos szerepet játszik írásaiban, és az előbbinél is jobban áthat számos meghatározott (történelmi, gazdasági, a kritika módszertanára vonatkozó stb.) problémát, olyanokat, amelyek részben meghaladják ennek a beszámolónak a kereteit. E harc főként a Croce historizmusa elleni vita területén folyik, és mindmáig példaszerű, még ha jórészt megszűntek is a Gramsci-tervezte „Anticroce" indítékai. A harc az olasz kultúrán belül zajlott le, eredményeit és módszertani jelentőségét illetően azonban túllép ennek határain.

* *Engels:* Anti-Dühring Lásd *Marx—Engels* Művei. 20. köt. Id. kiad. 46. old.

Egyrészt azzal az eredménnyel jár, hogy „reális súlyára" korlátozza Croce filozófiáját mint „közvetlen politikai ideológiát", megvilágítja konzervatív-reakciós és liberális-reformista jellegét (kapcsolatait „a Risorgimento mérsékelt hagyományával", „a restauráció reakciós gondolatvilágával", amely elméleti síkon „a hegeli dialektika elernyesztésének" felel meg stb.). Általánosabb értelemben kiderül, hogy „az idealista filozófia képtelen teljes világnézetté válni", jellegzetes osztálykorlátai folytán nincs korlátlan ereje a terjeszkedésre a társadalmi nevelés terén. Másrészt azonban az idealizmussal folytatott vita a „történelmi realizmusra" támaszkodó (azaz marxista) terminusokra fordítja vissza az idealista filozófia „spekulatív nyelvét", valahányszor ez igazi problémákat takar vagy ilyenekre tapint rá; és visszahódítja vagy betetőzi a benne rejlő összes (intellektuális értelemben vett) „konkrét eszközértékeket", akár megelőzik eredetüket tekintve a marxizmust, akár belőle nőttek ki vagy vele párhuzamosan fejlődtek. (Közismert például, hogyan vezette vissza Gramsci az „erkölcsi-politikai történelem" Croce-féle fogalmát a „hegemónia" lenini fogalmára, ami elősegíti az utóbbi elmélyítését és egyúttal rávilágít az előbbinek a korlátaira. Egy további, mind az elmélet, mind a történetírás szempontjából bőséges ösztönzést adó példa „a felépítmények elméletével" kapcsolatos felfogás mint „a szubjektív idealizmus filozófiai és történelmi megoldása".*

Gramscinak ezt a klasszikusoktól származó módszertani magatartását általában lényegesnek kell tekintenünk a marxizmus nem lezárt, vagy dogmatikus (szek-

* A történelmi materializmus és Benedetto Croce filozófiája. Id. kiad. 230., 191. stb. old. (olaszul).

tás) felfogására nézve, lényegesnek abból a szempontból, hogy a marxizmus ott fejlődjék és haladjon tovább, ahol történelmileg keletkezett, „a világ-civilizáció fejlődésének országútján" (Lenin).

Ebben a beszámolóban éppen ezért nem annyira Gramsci gondolatának történelmi helyét akartuk kijelölni (ez esetleg mások feladata), mint inkább arra törekedtünk, hogy legalább részben rámutassunk azokra az alapvető elemekre, amelyek megítélésünk szerint ilyen értelemben a legkorszerűbbek és legaktívabbak.

LUCIANO GRUPPI

A HEGEMÓNIA FOGALMA*

Ismeretes, hogy a *hegemónia* fogalmának lenini kidolgozását Gramsci úgy határozza meg, mint Lenin „legnagyobb elméleti hozzájárulását"** a marxizmushoz.

* Az írás a „Critica Marxista" 1967. 3. számában jelent meg.

** Lásd *Gramsci:* A történelmi materializmus és Benedetto Croce filozófiája. Torino Einaudi, 1948. 39. old. (olaszul). A „Füzetek"-ben Gramsci a *proletárdiktatúra* fogalmát rendszerint a *proletariátus* hegemóniájának fogalmára fordítja. „A déli kérdés"-ben igen világosan fogalmaz erről a vonatkozásról: „A torinói kommunisták konkrétan felvetették »a proletariátus hegemóniájának«, vagyis a proletárdiktatúra és a munkásállam társadalmi bázisának kérdését. A proletariátus abban a mértékben válhat vezető és uralkodó osztállyá, amennyire sikerül megteremtenie a szövetségek és osztályok olyan rendszerét, amely lehetővé teszi számára a dolgozó lakosság többségének mozgósítását a kapitalizmus és a burzsoá állam ellen..." Lásd *Gramsci:* La questione meridionale. Róma Ed. Rinascita, 1951. 13. old.

A *hegemónia* fogalmával Gramsci elsősorban azt a mozzanatot kívánja hangsúlyozni, hogy a *proletárdiktatúrának vezetnie* kell, képesnek kell lennie egy szövetségi rendszernek (a proletárdiktatúra társadalmi bázisának) irányítására. Gramsci gondolatának megvan a megfelelője Leninnél, aki bizonyos pillanatokban főként az *uralom* és az *erőszak* elemét hangsúlyozza ugyan, amely jellemzője a *proletárdiktatúrának*, máskor viszont a *vezetés* mozzanatát hangsúlyozza: „...nem egyedül az erőszak a proletárdiktatúra lényege, és nem elsősorban az erőszak. A proletárdiktatúra legfőbb lényege a dolgozók vezető osztagának, élcsapatának, egyetlen vezetőjének, a proletariátusnak szervezettsége és fegyelmezettsége". (Lásd „Üdvözlet a magyar munkásoknak". *Lenin:* Válogatott művek. 2. köt. Bp. 1949. 564. old.)

A *hegemónia* Gramsci-féle fogalma általában magába foglalja mind a *vezetés*, mind az *uralom* fogalmát. Így az idézett részben is: „A proletariátus

Ha elemezni akarjuk Gramsci gondolatait, ezt a megállapítását, és általában a hegemónia fogalmának általa adott kifejtését kiindulópontnak tekinthetjük. Amit ugyanis Gramsci Leninről mond, az rá is vonatkoztat-

abban a mértékben válhat vezető és uralkodó osztállyá...". Vagy másutt: „Egyike ez azoknak az eseteknek, amikor e csoportokban megvan az uralom funkciója, de nincs meg a vezetésé: diktatúra van hegemónia nélkül". Lásd *Gramsci:* Il Risorgimento. Torino Einaudi, 1949. 107. old.). Vagy pedig: „Egy társadalmi csoport vezető lehet, sőt, annak is kell lennie, mielőtt még a kormányhatalmat meghódítaná (magának a hatalom meghódításának ez az egyik legfontosabb feltétele); később, amikor már gyakorolja, sőt, erősen a kezében tartja a hatalmat, uralkodóvá válik, emellett azonban meg kell maradnia vezetőnek is" (uo. 69. old.).

Meg kell továbbá jegyeznünk, hogy a *hegemónia* fogalma nemcsak a *proletárdiktatúra* fogalmát fedi, hanem olyan történelmi helyzetekre is vonatkozik, amikor a proletariátusnak vezető funkciót kell betöltenie a forradalmi folyamatban, még ha ez a funkció nem ölti is a *proletárdiktatúra* formáját. „A szociáldemokrácia két taktikájá"-nak egész érvelése arra irányul, hogy kimutassa a polgári demokratikus forradalom proletár vezetésének szükségességét: „A burzsoáziának mint osztálynak a kapitalista társadalomban elfoglalt helyzetéből elkerülhetetlenül következik a burzsoázia következetlensége a demokratikus forradalomban. A proletariátust mint osztályt maga a helyzete kényszeríti arra, hogy következetes demokrata legyen." Ebből adódik a „liberális alkotmánynak" és a „munkáspasaszt forradalmi demokratikus diktatúrának" — az adott szakaszban a *proletár hegemónia* formájának — alternatívája. Lenin többnyire nem használja a *hegemónia* szót, de a fogalmat igen: olyan vezető- és uralkodóképességről beszél, amely nem a gazdasági szerkezettel való mechanikus párhuzamban bontakozik ki (mintha a polgári forradalomnak a burzsoá hegemónia, a proletár forradalomnak a proletár hegemónia vagy diktatúra felelne meg), hanem annak köszönhető, hogy megvan a képesség egy meghatározott politikai folyamat vezetésére, egy meghatározott szövetségi rendszer irányítására, úgy, hogy a polgári forradalmat — meghatározott történelmi feltételek esetén — nem a burzsoázia *hegemóniája*, hanem a proletár *hegemónia* jellemezheti. A *hegemónia* leninista fogalmában Gramsci éppen ezt a dialektikus tagozódást ragadja meg és hangsúlyozza, amely gyökeresen különbözik a forradalmi folyamat gazdasági-társadalmi alapja és vezetése közötti mechanikus szimmetriától.

ható: a hegemónia fogalmának Gramsci-féle kimunkálását úgy tekinthetjük, mint Gramsci legnagyobb hozzájárulását a marxizmushoz. A hegemónia elve alapján értelmezi Gramsci a marxizmust, és ez az elv egyúttal a legalkalmasabb nézőpontul szolgál ahhoz is, hogy egész gazdagságukban és érvényességükben ragadhassuk meg az ő gondolatait.

Gramsci gondolkodásának logikai-deduktív kifejtése során a hegemónia fogalmából kell kiindulnunk; a történelmi kifejtésnek azonban, amely Gramsci felfogásának kialakulását tárgyalja, a hegemónia fogalmát úgy kell tekintenie, mint végpontot, egy nehéz és fáradságos eszmei fejlődés legérettebb fokát.

Ennek a végpontnak a csírája mindamellett azonnal megjelenik Gramsci felfogásának és politikai életének legkezdetén, azaz attól fogva, hogy az Októberi Forradalmat mint *tőkeellenes* forradalmat üdvözli, és heves vitákban elszakad ezzel a marxizmusnak a II. Internacionáléban, valamint az olasz szocialista mozgalomban meghonosodott mechanisztikus és determinista értelmezéseitől.

Nem oszthatjuk azokat az elhamarkodott észrevételeit, amelyekben Marx gondolkodásának legutolsó szakaszát a pozitivizmus vádjával illeti, ez azonban nem azt jelenti, mintha Gramsci gondolkodása ettől a pillanattól kezdve nem a helyes irányban haladt volna.

Ha jól megfontoljuk, az *üzemi tanácsok* egész koncepciója a *hegemónia* elvének megragadása felé tart, mert nem odázza el a hatalom meghódítását a tőkés válságig, és nem bízza a szocialista eszmények egyelőre még illuminisztikus hirdetésére, hanem egy olyan folyamat eredményének fogja fel, amelynek során a munkásosztály még nem állami szinteken gyakorolja vezetőképességét,

hanem azokon a szinteken — a termelési központokban —, ahol a proletárok konkrétan élnek, dolgoznak, harcolnak, hogy majd innen emelkedjék fel az államigazgatás szintjére. A *tanács* a gyárban előképe lehet a demokrácia formáját és lényegét alapjaiban megváltoztató társadalomirányítási típusnak, minthogy a demokráciát azokból az intézményekből, amelyek a dolgozótól elkülönült, elvont alakot öltő állampolgárt érdeklik, a termelési központokba helyezi át, ahol reális tartalomra tehet szert, mert itt döntenek a társadalom egész fejlődését megalapozó gazdasági életről, itt egyesül az állampolgár a dolgozóval, itt válik a jog hatalommá is.

Bordigának a *tanácsok* mozgalma elleni polémiája látszólag a marxizmus klasszikus és „ortodox" tételeit ismétli: nincs gyárvezetés államvezetés nélkül. Bordiga azonban éppen a tanácsmozgalom lényegét és eredetiségét nem veszi észre, azt az új felfogást, hogy a hatalom meghódítása nem a gazdasági struktúrák és a hatalom, egy struktúra válsága és egy új hatalom kialakulása közötti mechanikus egyenlet eredménye, hanem azé a folyamaté, amelynek lényegi mozzanatát a struktúrát és a hatalmat átfogó politikai harc adja meg. Egyszóval a *hegemóniáért* folytatott harc eredménye.

Az a tény, hogy az „Ordine nuovo"-nak ebben a koncepciójában nem világos még a *párt* és a *mozgalom* kapcsolata, hogy a párt funkciója és természete távolról sincs kellőképpen meghatározva, tehát hiányzik a *hegemónia* egyik lényeges eleme — ez a tény kétségkívül Gramsci akkori felfogásának korlátaira utal, de nem homályosítja el azt az érdemét, hogy már abba az irányba tart, amely elvezeti majd a *hegemónia* fogalmának érett kidolgozásához.

Amikor Gramsci politikai cselekvése és felfogása —

1921 és 1923 között — még a Bordiga-féle vezetés foglya, a *hegemónia*-fogalom kialakítása felé tett útja nem mentes a megszakításoktól és megtorpanásoktól.

De mihelyt szakítani kezd ezekkel a szkémákkal és megkezdi Bordigával a vitát, *hegemónia*-fogalma ismét felbukkan, például amikor felveti az Alkotmányozó Nemzetgyűlés kérdését és megállapítja: „Úgy gondolom, hogy a válságban, amelyet az ország át fog élni, azé a párté lesz a győzelem, amelyik jobban megérti ezt a szükségszerű átmeneti folyamatot. . .–".* Láthatjuk itt, hogy milyen szerepet tulajdonít a politikai kezdeményezés és vezetés mozzanatának. Gondolkodása ekkor valójában nem a III. Internacionálénak a közbülső jelszavakkal kapcsolatos útmutatásain kívül és túl mozgott, az a tény azonban, hogy gyorsabban fogta fel bárki másnál ezeknek az útmutatásoknak az értékét, éppen arról tanúskodik, hogy különleges érzékenység vezette.

Két évvel később, a „Déli kérdés"-ről szóló írásában, világosan kirajzolódik a *hegemónia* elve. A *hegemónia* fogalma úgy jelentkezik itt, mint a proletárdiktatúra fogalmának tagozódása a *vezetés* és az *uralom* mozzanataira; mint az általánostól — munkások és parasztok viszonya — egy sajátos, történelmileg meghatározott struktúra — az olaszországi munkások és parasztok viszonya — felé tartó strukturális elemzés eredménye. És nemcsak egy sajátos struktúrát ragad meg, hanem azt a történelmileg és politikailag konkrét módot is, ahogyan a déli kérdés jelentkezik, nevezetesen a gazdasági struktúra kapcsolatát a társadalmi csoportosulásokkal, politikai

* Lásd *P. Togliatti:* Az Olasz Kommunista Párt vezető csoportjának kialakulása az 1923—24-es években. Róma Ed. Riuniti, 1962. 246. old. (olaszul).

erőkkel, szellemi erőkkel, a kulturális hegemóniával. Ez lehetővé teszi Gramscinak, hogy a *hegemónia* fogalmát összekösse a *történelmi blokk* fogalmával, s a *történelmi blokkban* lássa meg azt a módot, ahogyan egy meghatározott *hegemónia* konkrétan megvalósul. A *történelmi blokkot* alkotó különféle mozzanatokat — alapra és felépítményre való — megkülönböztetettségükben ragadja meg, egyúttal azonban dialektikus kapcsolatukban is, érvényesítve Antonio Labriola tanítását: „...a történelmet a maga egészében kell szemlélni... a történelemben a mag meg a burok egyet alkot...".*

A *hegemónia* fogalma áll tehát az élén a szövetségekről szóló felfogásnak, amelyet Gramsci nem egyszerűen úgy értelmez, mint a különböző társadalmi osztályok követelései közötti azonosságok megragadásának képességét, hogy meghatározott társadalmi rétegek előtt konkrétan felmerülő problémákon keresztül megértsük a nemzeti élet általánosabb problémáit; mint a vezető osztálynak azt a képességét, hogy ezeket a problémákat magáévá tegye, és rámutasson a megoldásukra.

A „Füzetek" gondolatmenete folytatja és átértékeli Gramsci korábbi politikai tapasztalatát, egybeveti ezt az orosz forradalméval, összeméri a fasizmus győzelme által felvetett kérdésekkel. Olyan gondolatmenet bontakozik itt ki, amely nem pusztán Gramsci felfogásának legnagyobbfokú gazdagodását képviseli, hanem a marxizmus nehezen túlértékelhető gazdagodását is.

Amikor Gramsci leszögezi, hogy a *hegemónia* elve Lenin legnagyobb hozzájárulása a marxizmushoz, azonnal látható, mi az, amit Lenin felfogásából megragad, és milyen módon éli át a leninizmust.

* *Antonio Labriola:* Tanulmányok a történelmi materializmusról. Bp. 1966. 81. old.

Gramsci ugyanazt a műveletet ismétli, amelyet Lenin hajtott végre a II. Internacionálé marxizmusával kapcsolatban, és elkerülhetetlen, hogy megismételje, éppen mert az Októberi Forradalmat illetően kezdettől fogva olyan álláspontra helyezkedik, amely ha egyelőre nem sikerül is megragadnia e forradalom összes jellemző elemeit — például a forradalmi párt funkcióját —, mégis helyes tájékozódásra vall.

Leninnek a II. Internacionáléval kapcsolatos működése meghatározott mozzanatokon megy át: elemzi az imperializmust és a 14-es háború imperialista jellegét; helyreállítja és rendszerezi a marxizmus felfogását az államról és a proletárdiktatúráról; elméletileg feldolgozza a munkás-paraszt szövetség kérdését; meghatározza a forradalmi párt természetét és funkcióját.

Lenin előbb kezdi meg ezt a tevékenységét, mint a szociáldemokrácia nyílt bírálatát: a német szociáldemokráciát ekkor még modellnek tekinti, Kautskyt pedig a marxizmus „mesterének". Tevékenységének azonban az a lényege, hogy a gazdasági struktúra és a politikai kezdeményezés között olyan kapcsolatot állapítson meg, amely leküzdi a mechanikus determinizmust és rehabilitálja a tudatosság, a politika és az ideológia mozzanatát. Tény, hogy a leninizmus kézikönyvei utolsó fejezetükben tárgyalják a pártról szóló felfogást, magánál Leninnél viszont éppen az első fejezet — az, amelyik a „Mi a teendő?"-vel kezdődik — szól a pártról. Így Leninnek a pártra, az objektív helyzet és a forradalmi kezdeményezés viszonyára vonatkozó felfogása előfeltételét és kiindulópontját alkotja annak a lenini bírálatnak, amely később a szociáldemokrácia ellen fog kibontakozni. A pártra, az ösztönösség és az irányítás, a mozgalom és az elméleti tudat viszonyára vonat-

kozó lenini felfogás teljes egészében jelen lesz, amikor arra a kérdésre, hogy van-e Oroszországban a hatalom felelősségét vállalni képes párt, Lenin így válaszol: „Igen, van ilyen párt". Ez a válasz nemcsak kivételes politikai intuíciót és merészséget fejezett ki, hanem rendkívül gazdag háttere is volt: a pártról szóló kidolgozott elmélet, amely lehetővé teszi Leninnek, hogy olyan választ adjon, amilyet a II. Internacionálé egyetlen vezére, az akkori marxizmus egyetlen „mestere" sem adhatott volna becsülettel, mert egyikük sem jutott el az objektív helyzet és a politikai kezdeményezés, az irányítás és az ösztönösség közötti viszonynak ehhez a szemléletéhez, a marxizmusnak ehhez az értelmezéséhez, egyszóval, a *hegemónia* fogalmához.

Akit meghökkent Leninnek az az ismert megállapítása, hogy a politikai tudatot a munkásoknak „csak kívülről hozhatták"* — mintha ez a tétel eltüntetné a párt szerves kapcsolatát az osztállyal s a párt és a munkásosztály paternalisztikus viszonyát fejezné ki, az kevéssé fontolta meg a lenini szöveget, amelyben a „kívülről" azt a képességet jelenti, hogy leküzdjük a munkás — főnök viszony közvetlen empirikus adottságát, megragadjuk azt, ami mögötte van — az osztályok egymás közötti és az állammal való kapcsolatait —, és a jelenség külső formájától marxi módon a lényegéhez emelkedjünk; és főképpen azt nem veszi észre, hogy egyedül ez a kívülről való haladás teszi lehetővé, hogy a munkásosztályon belül, az osztály reális társadalmi helyzetén és történelmi, forradalmi funkcióján belül helyezkedjünk el, amely csak akkor érthető meg, ha a munkásosztályt kapcsolatba hozzuk a többi osztállyal

* *Lenin:* Mi a teendő? Lásd Lenin: Válogatott Művek. I. köt. Bp. 1949. 200. old.

és az állammal. Ez az egyetlen módja annak, hogy szerves, nem paternalisztikus kapcsolatot létesíthessünk a párt és a munkásosztály között, mert feltételezi a történelmi tapasztalat tudatosításának és általános elméletté való feldolgozásának képességét, a kulturális eszközök birtoklását, a tudat mozzanatának jelenlétét.

Ha jól megfigyeljük, Luxemburgnak Leninnel folytatott polémiája, éppen a pártról szóló felfogást illetően, burkoltan egészen mást tartalmaz, mint a pártbeli szabadságjogokra, valamint a demokrácia és a fegyelem viszonyára vonatkozó vitát. Másféle felfogását tartalmazza a tőkés fejlődésnek, amely Luxemburg szemében végzetszerűen és mechanikusan „végső bukásra" van ítélve, Leninnél viszont mindig világos az a tudat, hogy ahol a forradalmi kezdeményezés közbe nem lép, ott a burzsoázia leküzdheti a válságokat, hogy a válság megoldása végeredményben mindig a *politikai hegemónia* kérdése. Ezért veti fel Lenin másképpen, kevésbé *ösztönös módon* a pártnak, a párt egységének és fegyelmének követelményét, mint Luxemburg. Ez a polémia tehát burkoltan másféle felfogást tartalmaz a *helyzet* és a *kezdeményezés*, az ösztönösség és az irányítás viszonyáról. Más hangsúlyt ad a *hegemónia* elvének, következésképpen másként értelmezi a marxizmust.

A *hegemónia*, a tudat, a forradalmi elmélet mozzanatára fordított figyelme folytán Lenin elutasítja az orosz szociáldemokrata párt jobboldalának azt a tendenciáját, hogy a pártot „alulról felfelé" felépülő szervezetnek fogja fel, s leszögezi ehelyett a párt „felülről lefelé" való építésének gondolatát.* Amivel nyilván nem a fe-

* *Lenin:* Egy lépés előre, két lépés hátra. Lásd *Lenin:* Válogatott Művek. I. köt. Id. kiad. 350. old.

lülről lefelé és alulról felfelé tartó demokratikus körforgást tagadja, hanem a politikai kimunkálás, az elmélet kitüntetett szerepét szögezi le.

Amikor Lenin a proletariátus *hegemóniáját* javasolja a polgári-demokratikus forradalomban, itt is az alap és a felépítmény közötti nem-mechanikus viszony szemléletéből indul ki: megrajzolja egy történelmileg meghatározott, sajátos hatalmi blokk jellemvonásait, *hegemónia*-képességének korlátait; nem választja külön a történelemben a „magot" a „buroktól".

A pártnak ez a szemlélete tér vissza Gramsci írásaiban. Gramsci szerint a pártnak három alkotóeleme van: „1) az átlagos közemberek szétszórt eleme, amelynek részvételét a fegyelem és a hűség biztosítja, nem pedig az alkotás és a magas rendű szervezőképesség szelleme. 2) A fő összetartó elem, amely országos szinten központosítja, teszi hatékonnyá és hatalmassá azoknak az erőknek az összességét, amelyek magukra hagyva semmit sem számítanának, vagy alig jelentenének többet a semminél. 3) A közbülső elem, amely összekapcsolja az elsőt és a másodikat".*

Nos, éppen a fő összetartó elem a döntő, mert egymaga ugyan nem alkothat pártot, de „nagyobb képessége van erre, mint az első elemnek..."**. A hadseregeket a vezérek alkotják meg — teszi hozzá —, nem fordítva. Ez azonban nem úgy értendő, mintha Gramsci megfeledkeznék az ösztönösség mozzanatáról, hanem úgy, hogy szervesen egybefonja ezt az irányítás mozzanatával. Az „Ordine nuovo" mozgalmáról szólva, is-

* *A. Gramsci:* Jegyzetek Machiavelliről, a politikáról és a modern államról. Torino Einaudi, 1953. 23—24. old. (olaszul).

** Uo.

merteti az *irányítás* és az *ösztönösség* kapcsolatáról vallott felfogását, s ez fontosabb itt annál az ítéleténél, amely némileg eszményíti a mozgalmat:

„Az »ösztönösségnek« ezt az elemét nem homályosítottuk el, még kevésbé becsültük le: *neveltük*, irányt mutattunk neki, megtisztítottuk mindattól, ami idegen tőle és beszennyezhette volna, hogy homogénné változtassuk, de eleven, történelmileg hatékony módon, a korszerű elmélet segítségével... éppen az »ösztönösségnek« és a »tudatos irányításnak«, vagyis a »fegyelemnek« ebben az egységében áll az alávetett osztályok politikai tényked ése, ha tömegpolitikáról van szó, nem pedig a tömegre hivatkozó csoportok puszta kalandjáról".*

Gramsci pontosan a leninizmusnak ehhez a lényeges fonalához, a hegemónia elvéhez kapcsolódik. Ennek elméleti szempontból számos következménye van.

Gramsci filozófiai szempontból is a *hegemónia* Leninjét tartja szem előtt, s ebből az következik, hogy figyelmen kívül hagyja, sőt, vita tárgyává teszi a „Materializmus és empiriokriticizmus" Leninjét. (Másodrendű kérdés, hogy olvasta-e ezt a munkát vagy sem. Közvetve mindenképpen ismerte Buharin „Népszerű kézikönyvé"-ből, és valószínűleg Leninre utal, amikor megjegyzi, hogy egy politikus *valódi* filozófiai gondolkodását nem annyira filozófiai műveiben kell keresnünk, mint inkább politikai tárgyú írásaiban és tényleges cselekvésében.)

Nem térek ki a „Materializmus..." Leninjére. Csupán annyit jegyzek meg, hogy amikor Lenin a „Materializmus..."-ban határozottan megvédelmezi az *ob-*

* Lásd *Gramsci:* Múlt és jelen. Torino Einaudi, 1951. 57. old. (olaszul).

jektivitást, és kifejti ezzel kapcsolatban a megismerés mint visszatükrözés elméletét, a *hegemónia* fogalmának egyetlen elemét őrzi csak meg: nevezetesen éppen az *objektivitást*, amelynek határain túl a forradalmi kezdeményezés önkényes, voluntarista aktussá válik; elejti vagy szembetűnően letompítja a másik mozzanatot: a megismerés alkotó jellegét, *lét* és *tudat* dialektikus kölcsönösségét. Ez a két mozzanat ellenben igen világos azokban a szövegekben, ahol a *hegemónia* lenini felfogása fogalmazódik meg, például „A szociáldemokrácia két taktikájá"-ban:

„Az újiszkrások gondolatainak kifejezési módja arra a bírálatra emlékeztet, melyet Marx (Feuerbachról szóló híres »téziseiben«) a dialektika eszméjétől idegen régi materializmusról adott. A filozófusok a világot csupán különböző módon *magyarázták* — mondta Marx —, holott arról van szó, hogy *megváltoztassuk* ezt a világot. Így az újiszkrások is tűrhetően tudják leírni és magyarázni a szemünk előtt végbemenő harc folyamatát, de teljesen képtelenek arra, hogy helyes jelszót adjanak ki ebben a harcban. Buzgón menetelnek, de rosszul vezetnek, és ezért lealacsonyítják a történelem materialista felfogását azáltal, hogy figyelmen kívül hagyják azt a cselekvő, vezető és irányító szerepet, amelyet a történelemben betöltenek és be is kell tölteniök azoknak a pártoknak, amelyek felismerték a forradalmi átalakulás anyagi feltételeit és az élenjáró osztályok élére álltak".*

Az objektivitásnak és a forradalmi kezdeményezésnek ezt a két mozzanatát, melyeknek jelenléte oly világ-

* *Lenin:* A szociáldemokrácia két taktikája a demokratikus forradalomban. Lásd *Lenin:* Válogatott Művek. 1. kot. Id. kiad. 589. old.

gos Lenin politikai elméletében, később, mint ismeretes, Lenin filozófiai síkon is visszahódítja a „Filozófiai füzetek"-ben.

Gramsci tehát nem a „Materializmus és empíriokriticizmus" vonalán halad, hanem a lenini politikai elmélet vonalán. Bizonyos pillanatokban az idealizmus vagy *tout court* idealista álláspontok veszélye fenyegeti: „...amikor megállapítják, hogy a valóság akkor is léteznék, ha ember nem volna, vagy metaforában beszélnek, vagy a miszticizmusnak egy formájába esnek".* Máskor a helyes irányban, a naiv realizmuson túl keresi a valóság objektivitásának kritikai tudatát:

„Engelsnek az a megfogalmazása, hogy a világ egysége... a filozófia és a természettudományok hosszú és fáradságos fejlődése által bizonyított anyagiságában áll, éppen azért tartalmazza a helyes felfogás csíráját, mert az objektív valóság bizonyítása végett a történelemhez és az emberhez folyamodik."**

Mindamellett, amikor megállapítja az objektivitás viszonyát az emberhez — „az objektív mindig »emberileg objektívet« jelent, ami a »történelmileg objektívnek« felelhet meg"*** —, elfeledkezik az embernek az objektivitáshoz való viszonyáról, vagyis arról, hogy az emberi és a kulturális fejlődés egész történelmi folyamata az objektív valóság meghódítására, megismerésére és birtoklására irányul, s csak ez — vagyis az embernek az objektivitáshoz való viszonya — teszi lehetővé az objektivitásnak az emberhez való viszonyítását.

De nem erre akarok kitérni. Nem Gramsci egyik vagy

* *Gramsci*. A történelmi materializmus... Id. kiad. 143. old.
** Uo.
*** Uo.

másik tételének filozófiai érvényességét kívánom értékelni. Azt az irányt szeretném itt megragadni, amelyen Gramsci halad, hogy átnyújtsa a forradalmi osztálynak a *hegemónia* fogalmát egész gazdagságában és működésében; Gramsci útjának érvényességét, mellőzve a gondolkodásának egyes mozzanataival szemben felhozható ellenvetéseket.

Egész kutatómunkája arra irányul, hogy megszabadítsa a marxizmust, s ezzel a forradalmi cselekvést, a mechanikus materializmustól, és alkalmassá tegye a marxizmust a *hegemónia* Croce-féle misztifikált fogalmával való leszámolásra. Tehát arra irányul, hogy materialista és dialektikus módon kimunkálja a *hegemóniának* mint a forradalmi cselekvés vezérelvének fogalmát.

A mechanikus materializmus funkcióját történelmileg értékeli:

„Ha nincs harci kezdeményezés, maga a harc tehát a vereségek sorozatával azonosul, a mechanikus materializmus az erkölcsi ellenállás hatalmas erejévé válik."

Amikor azonban

„az »alárendelt« vezetővé és a gazdasági tömegcselekvés felelősévé válik, a mechanicizmus egy bizonyos ponton fenyegető veszélyként jelenik meg".*

Az élcsapatnak azonban, ha saját elméleti anticipációs képességével vezetni kívánja a tömeget az uralkodó funkció kivívására, értenie kell ahhoz, hogy leküzdje a mechanikus determinizmust, amelyet a tömegek öntudatlanul követnek:

„...Mindig be kell bizonyítani a mechanikus determinizmus sekélyességét. Ez az irányzat, amely megmagyarázható mint a tömeg naiv filozófiája, ...mihelyt

* Uo. 24. old.

az értelmiség átgondolt és összefüggő filozófiájává válik, passzivitást és ostoba önelégültséget okoz, mégpedig anélkül, hogy megvárná, amíg az alárendelt vezetővé és felelőssé lesz."*

Annál a pontnál vagyunk, ahol *vezető* és *alárendelt* dialektikájáról, a vezető rész és az egész dialektikájáról van szó, még ha csak egy alárendelt osztály keretében is.

„A tömegnek — az alárendeltnek is — egy része mindig vezető és felelős, a rész filozófiája pedig mindig megelőzi az egész filozófiáját, nemcsak elméleti anticipációként, hanem aktuális szükségszerűségként is."**

Elméleti anticipáció nélkül, a reflexió mozzanata nélkül az alárendelt nem lesz vezetővé, legfeljebb passzívan és továbbra is alárendelt helyzetben várja annak az objektív helyzetnek a kialakulását, amely egyedüli lehetősége az alárendelt vezetővé való átalakulásának.

Gramscinál teljes tagozódásában él az alap—felépítmény viszony egész dialektikája. Elemzi az alárendelt osztályok cselekvése és tudata közötti viszonyt, azt, hogy — az uralkodó osztályokéhoz képest antagonisztikus érdekektől mozgatott — cselekvésük hogyan kerülhet ellentmondásba azzal a tudattal, amelyet más társadalmi és politikai erők hegemóniája nevelt ki bennük. A cselekvésnek és a gondolkodásnak ez az ellentmondása a gondolkodás mozzanatának nem-tudatos, bomlási állapotát idézi elő. Gramsci látja, hogy nincs mechanikus kapcsolat alapok és felépítmények között, tehát a politikai hegemónia képes arra, hogy az állam irányító és uralkodó cselekvésével, a társadalom jogrendjével,

* Uo.
** Uo.

az ideológiai nevelés hatásával olyan társadalmi erőket tartson együtt, amelyek nem homogének, sőt, ellentmondásban vannak a hatalmat birtokló erőkkel. A politikai hegemónia meghódítása tehát nemcsak úgy jelenik meg, mint a *termelőerők* és a *termelési viszonyok* közötti ellentmondás robbanásának eredménye, hanem egyúttal, mint annak a folyamatnak az eredménye is, amelynek során (a párt közvetítésével) kialakul az alárendelt osztályok politikai és kulturális tudatossága, és ennek folytán, előbb a *részben* (a pártban), majd az *egészben* (a tömegekben), az uralkodó eszmék bírálatán keresztül egységbe forr az ellentmondás a közvetlen osztályérdekektől mozgatott *cselekvés* és a társadalmi-politikai folyamatok komplex szemléletét jelentő *felfogás* között, ami lehetővé teszi egy újabb egység létesítését, az osztályérdek és a politikai program, a programot átható általános felfogás között, *cselekvés* és *gondolkodás* között. A hegemónia fogalma révén tehát Gramsci megmagyarázza, hogy a reális társadalmi életben miért nincs automatikus megfelelés osztályhelyzet és eszmei tudat között, miért fonódik össze bonyolult és ellentmondásos módon a két mozzanat. Az antagonisztikus osztálytársadalomban uralkodó *történelmi blokk* annyiban uralkodik, amennyiben sikerül együtt tartania, visszafojtania az alávetett osztályok és az uralkodó ideológia közötti ellentmondásokat. A forradalmi történelmi blokknak képesnek kell lennie arra, hogy leküzdje az uralkodó történelmi blokk heterogenitását és új összefüggő egészt hozzon létre. Gramscinál, éppúgy, mint Leninnél, kidomborodik a tudatosságnak, a pártnak, a párt elméleti és kulturális funkciójának mozzanata.

A marxizmus ebből következő értelmezése tehát nem csupán egy meghatározott történelmi és kulturális idő-

szakhoz, a II. Internacionálében elterjedt mechanikus materializmus leküzdéséhez kapcsolódik, hanem ahhoz a követelményhez, hogy az egész mozgalom az érettség új fokára emelkedjék, magáévá tegye — elméletben és gyakorlatban egyaránt — a hegemónia fogalmát, amelynek hiányában egyetlen történelmi pillanatban sincs meg sem a munkásmozgalom politikai autonómiájának, sem a tisztán negatív és valójában még mindig alárendelt ellenzéki helyzet áttörésének képessége.

Az *alap—felépítmény* viszony fogalmát meg kell szabadítanunk a mechanikus értelmezésektől és a *hegemónia* fogalmaként kell megragadnunk. Ez a lépés „nagy előrehaladást jelent nemcsak politikai-gyakorlati téren, hanem a filozófiában is, mert szükségképpen magába foglalja és feltételezi azt a szellemi egységet és etikát, amely összhangban van a köznapi gondolkodáson túllépő és... kritikaivá lett valóságfelfogással"*. Ennek a valóságfelfogásnak az alapján alkalmazza Gramsci a *hegemónia* fogalmát a történelmi, szociológiai, politikai és kulturális elemzés kritériumaként. Ez azt jelenti, hogy történelmi elemzése nem választja el az alap elemzését a felépítményétől és kölcsönviszonyukétól, hanem igyekszik megragadni összefonódásukat, megérteni a történelmet a maga konkrétságában, mint „a sokféleség egységét".**

Amikor Gramsci megállapította a katolikus *hegemónia* korlátait és ellentmondását, vagy általánosabban az idealista és világi hegemónia korlátait és bukását, kiindulópontja, amely ezt lehetővé tette számára, az *egyszerű em-*

* *Gramsci:* A történelmi materializmus... Id. kiad. 11. old.

** *Marx:* Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Lásd *Marx—Engels Művei.* 13. köt. Id. kiad. 167. old.

berek és az *értelmiségiek* megkülönböztetése volt, az *alárendeltek* megkülönböztetése azoktól, akik a *hegemónia* kidolgozásának eszközei, egy olyan *hegemónia* fogalma, amely a cselekvés és gondolkodás egységében egyesíti az *egyszerű embereket* és az *értelmiségieket*, felemelve az előbbieket egy hosszas történelmi folyamat során az utóbbiak színvonalára, és az *egyszerű emberekkel* együtt átalakítja magukat az *értelmiségieket* is, vagyis az egész társadalmat.

E fogalom alkalmazása fontos következménnyel jár az államot illetően, amelyet Gramsci a társadalom feletti osztályhegemónia szervezetének fog fel. Az állam funkciójával kapcsolatban ezért két mozzanatot emel ki: a *vezetését* és az *uralomét*, nem pedig egyedül az *uralomét*. Ezzel megnyílik az út — noha Gramsci nem járta végig — a lenini államfelfogás gazdagításához, minthogy az államot most már nemcsak elnyomó, tehát szétzúzandó gépezetnek foghatjuk fel. Nyilvánvaló, hogy milyen következtetések származnak ebből a politika elméletére és gyakorlatára nézve.

Ha Gramscinak a nemzeti történelemre és az egységes állam kialakulására, az értelmiség kialakulására és funkciójára, a nemzeti kultúrára és ennek a folklórral való viszonyára vonatkozó elemzéseit valamennyi mozzanatukban szemügyre vesszük, azt találjuk, hogy a kutatást mindig a *hegemónia kritériuma* vezérli. Ez az ő *vezérfonala*, amely nem cáfolja azt a másik *vezérfonalat*, amelyikről Marx beszélt*, sőt, belefoglalja az utóbbit az alapnak és felépítménynek egységében és tagoltságában felfogott viszonyának értelmezésébe.

* Lásd *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. Lásd *Marx—Engels* Művei. 13. köt. Id. kiad. 6. old.

Az *etikai-politikai* történelmet éppen azért bírálja, mert ez szem elől téveszti a társadalom gazdasági alapját és osztályszerkezetét, amely a politika és a kultúra szintjén fejeződik ki.

Pontosan ebben rejlik a különbség és ellentét Gramsci felfogása és Croce historicizmusa között. Gramsci bírálata egy olyan historicizmus ellen irányul, amely a történelmet a puszta etikai-politikai mozzanatra redukálva, elveszti a történelmet mozgató reális gazdasági és osztályerők fogalmát, amely a történelmet a *szellem* történetére redukálva, racionalizálja, tehát kritikátlanul igazolja a történelem minden mozzanatát, pontosan azért, mert a különböző történelmi mozzanatok elvesztették osztályjellemzésüket, a politikai és kulturális hegemóniának nem maradt reális tartalma, tehát kicsúszott a talaj a megítélés alól. A történelmi ítélet Gramsci szerint osztályálláspontot fejez ki, amely összefüggő egésszé válva, kidolgozza saját felfogását a politikai hatalomról, a társadalmi és emberi életről, és ebből a hegemón nézőpontból bírálja a többi hegemóniát, leleplezve valódi, osztályjellegű tartalmaikat.

„A croceizmus és a gyakorlat filozófiája közötti ellentét a croceizmus spekulatív jellegében keresendő."*

Nos, amikor Gramsci úgy beszél a marxizmusról, mint „abszolút historicizmusról", nem az események abszolút történelmi relativizálására utal, hanem arra a tényre, hogy csak az a historicizmus igazán következetes, amelyik — mint a marxista — leküzd minden spekulatív, teológiai és misztikus elemet (amilyen a *szellem* fogalma). Következetes, mert materialista, mert a történelmi eseményt (gazdasági) struktúrákra, a történe-

* Lásd *Gramsci:* A történelmi materializmus... Id. kiad. 189. old.

lem termékeire vonatkoztatja. Így amikor „abszolút humanizmusról" beszél, nem a puszta objektivitásra korlátozza a történelmet, hanem az ember következetesen immanentisztikus szemléletére utal, s az embert úgy tekinti, mint a társadalmi viszonyok összességének eredményét, a történelmi folyamat eredményét.*

Napjainkban kibontakozóban van a marxizmus historicista értelmezésének elutasítása, s így Gramsci bírálata. Elismerhetjük, hogy kétértelműségek forrása lehet, ha a marxizmust egy későbbi, más kulturális környezetben és más gondolati álláspontok jelölésére kialakult terminussal határozzuk meg. De a kétértelműséget elkerüljük, mihelyt azt a kulturális környezetet vesszük alapul, ahol Gramsci élt, ahol éppen az idealista historicizmussal folyt a leszámolás, ahol a historicizmus fogalmával kellett a szembesítésnek megtörténnie, és ezen a terepen igazolódott a marxizmus következetessége.

A kétértelműséget elkerülhetjük, ha átgondoljuk Labriola kutatásait, amelyekben a marxizmus historicista jellegének hangsúlyozása arra irányul, hogy erősen kiemelje a *kritikai kommunizmus* különbségét az *utópista kommunizmustól*, az igazságosságra hivatkozó, lényegében véve etikai szocializmus különbségét a szocializmustól mint a reális mozgalomból objektív módon következő történelmi szükségszerűségtől. A historicizmus fogalma itt arra hivatott, hogy a pozitivizmussal és a mechanikus determinizmussal szemben kidomborítsa a marxizmus dialektikus mozzanatát, azt a ké-

* Az egyes ember Gramsci szemében nem *történelmi lény*, hanem absztrakció. Tehát nem lehet szó — mint Diltheynél — az egyes ember történetiségéről, mivel a történelem a társadalmi ember történelme.

pességét, hogy nem tapad az egyes empirikus tényekhez, hanem a tények egymás közti kapcsolatát, tehát a jelenség lényegét ragadja meg. A historicizmus fogalma itt arra hivatott, hogy hangsúlyozza a marxi dialektika különbségét Hegelétől, megszabadítva a történelemfelfogást minden teológiai és spekulatív maradványtól.

Nos, a marxizmus historicista jellegét ma éppen akkor tudjuk megerősíteni, ha Labriola és Gramsci nyomain haladunk.

Erre először is azért van szükség, mert a marxizmus a hegeli dialektika bírálatával helyreállítja a *tény* és az *eszme* misztifikálatlan viszonyát; de nem áll meg itt — a feuerbachi antropológiánál —, hanem szemére hányja ennek az antropológiának, hogy „elvonatkoztat a történelmi lefolyástól", „egy elvont — *elszigetelt* — emberi egyént előfeltételez", aki nem „egy meghatározott társadalmi formához tartozik", tehát nincs történelmileg meghatározva.* A marxizmus a történelmi dialektikánál köt ki, és kiküszöböli ebből a dialektikából a transzcendencia minden elemét, minden spekulatív elemet.

Másodszor azért, mert a marxizmus eljut a hegeli dialektika bírálatától az anyagiságában felfogott történelem dialektikájához. Miután Marx és Engels „az ellentétekben végbemenő történelmi keletkezés gondolatát a Hegel dialektikája által legfőbb vonásaiban és egészen általános szempontból már leírt elvont formából

* *Marx:* Tézisek Feuerbachról. Lásd *Marx—Engels* Művei. 3. köt. Bp. 1960. 9. old. Többek között ebben különbözik a marxista historicizmus a Diltheyétől, akinek szemében a történelem nem differenciálódik és tagolódik, nem alapul struktúrákon, és szubjektuma, az ember, elszigetelten jelenhet meg.

átvitték az osztályharcok konkrét magyarázatára"*, éppígy megbírálták az ideológiát, és a gondolkodás minden mozzanatát történelmi osztályeredetére vonatkoztatták.

Harmadszor azért, mert a marxizmus az ideológia általános kritikájától a (klasszikus) politikai gazdaságtan specifikus ideológiájának kritikájára tér át, megbírálva az utóbbinak azt a jogtalan igényét, hogy „örök természeti törvényekké" nyilvánítsa a tevékenység „történelmileg meghatározott formájának törvényeit"**, s leszögezve a gazdasági törvény történelmi-dialektikus jellegét.

Ez nem azt jelenti, mintha megfeledkeznénk a *struktúra* fogalmáról, amely a marxista historicizmust megkülönbözteti az idealistától és lehetővé teszi számára, hogy ne csupán a történelmi folyamat anyagi (gazdasági) alapját jelölje meg, hanem a történelmi események abszolút relativizálását is elkerülje. Nem azt jelenti, mintha megfeledkeznénk arról, hogy a strukturális elemzés lehetővé teszi különböző társadalmak összehasonlításának megalapozását, közös tartalmuk megragadását („de te fabula narratur"); lehetővé teszi különböző állami alakulatok, családi formák stb. közös tartalmának megragadását. Arról sem feledkezünk meg, hogy a marxizmus, amikor — történelmietlennek látszó — *elvont meghatározásokból* kiindulva halad a konkrétum reprodukálása felé, igyekszik (példának okáért „A tőké"-ben) a történelmi eredetét megragadni annak a *konkrétumnak*, amelyhez *elvont meghatározásokból* kiindulva közeledik. Ily módon a struktúrák *szinkronikus*

* *Labriola:* Tanulmányok a történelmi materializmusról. Id. kiad. 20. old.

** *Engels:* Anti-Dühring. Lásd *Marx—Engels* Művei. 20. köt. Bp. 1963. 149. old.

mozzanatának megjelölése („de te fabula narratur") sohasem válik el a különféle társadalmi alakulatok genetikus vizsgálatától.

Éppen ez különbözteti meg a marxizmus strukturális elemzését a modern strukturalizmusétól, amely nem nyúl vissza a strukturális elemzés során a kutatott formák geneziséhez, már csak azért sem, mert „a konkrétum sokféleségéből" lényegében véve nem annyira a dinamikus mozzanatokat ragadja meg, mint inkább a statikus vagy lassabban fejlődő mozzanatokat. Henri Lefebvre helyesen emlékeztet egy részletre Engelsnek „A család, a magántulajdon és az állam eredete" c. munkájából*:

„A család változó valami; sohasem állandó, az alacsonyabbrendű formától a magasabbrendű felé fejlődik, ugyanolyan ütemben, amilyenben a társadalom emelkedik az alacsonyabb fejlődési fokról a magasabbra. A rokonsági rendszer ezzel szemben állandóbb; csak nagyobb időközönként tükrözi vissza azt a fejlődést, amelyen a család az idők folyamán átment; csak akkor változik gyökeresen, amikor a család is gyökeresen átalakul.

Nos, a marxizmus elemzése elsősorban a *formákra* irányul, arra a mozzanatra, amely nemcsak *dinamikus*, hanem alapvető is, és lehetővé teszi a történelmi esemény egyéb mozzanatainak — a *rendszereknek* — a megértését; a modern strukturalizmus ellenben a *rendszerekre* összpontosítja figyelmét, és éppen ezért megismertethet ugyan bennünket hasznos dolgokkal, de nem te-

* *Lefebvre:* A struktúrafogalom alkalmazásai és jelentései. Milano Bompiani, 1965. 170. old. (olaszul). Lásd még *Engels:* A család, a magántulajdon és az állam eredete. Bp. 1949. 33—34. old.

szi lehetővé, hogy megértsük, mi mozgatja és határozza meg azt, amit elemez. Elemzése inkább propedeutikája, mint végkövetkeztetése a történelmi esemény megértésének.

Bírálatunk azonban nem a strukturalista módszer ellen irányul, hiszen elismerjük hasznosságát és eredményeit, ha megmarad a maga határai között. Ám e határok kijelölése nélkülözhetetlennek látszik ahhoz, hogy megragadjuk egy bizonyos pánstrukturalizmusnak a jellegét, amelynek magát a marxizmust is, lényegéből kiforgatva, alá akarják rendelni.

Erre törekszik Gramsci historicizmusának egyik bírálója, Althusser, aki a *jelen* hegeli *egyidejűségének* kritikájától nem tud eljutni a *konkrét* — mert nemcsak a gondolkodás mozzanatában újraegyesített — *egyidejűség* szemléletéhez, hanem ehelyett különböző *struktúrákra* tagolja szét a jelent, megkülönbözteti a termelési formák *idejét* és *történetét*, a politikai felépítmény *idejét* és *történetét*, a filozófia *idejét* és *történetét*, az esztétikai termelés *idejét* és *történetét*, és így tovább.*

A filozófia, az irodalom, a művészet stb. története, amelyet az emberi gondolkodás úgy ír le, hogy a sokféleség egységéből elvonatkoztatja magának a sokféleségnek egyes mozzanatait, nem egy — objektív alapját tekintve jogosult — absztrakciós folyamat eredménye többé, hanem magával a *konkrétummal* azonosul. Tehát nem a *sokféleség egysége* az, ami konkrét, hanem a *konkrétum egyes meghatározásai*. Jellegzetes idealista visszájárafordítással von dolgunk. Ezt követően meghiúsul Althussernek az az erőfeszítése, hogy ezeket a különféle „viszonylag autonóm" specifikus időket „az egész ta-

* Lásd *L. Althusser:* Lire le Capital. Maspero Párizs, 1965. 56. stb. old.

gozódásának egy bizonyos típusában" egyesítse, mert üres fogalmakat alkot erről az *egészről*, amelyet az *egy* és a *sok* történelmi egyidejűsége megannyi *időre* és *történetre* szabdal. Üres és misztikus *egészről* van itt szó, akkor is, ha Althusser másutt *társadalminak* nevezi: a társadalmi ugyanis üres, ha megsemmisül az, amire egyedül vonatkozhat: az idő és a történelem egysége.

Végeredményben elesik az alap—felépítmény viszony, mégpedig azért, mert egy üres terminusra (az *egészre*) vonatkozik, amely valójában képtelen bármit is viszonyba hozni. Darabokra hullik a valóság, alap és felépítmény kapcsolatainak története, amely tulajdonképpen a valóságot alkotja és teszi érthetővé, a valóság helyébe pedig a *különböző szintek* lépnek — modern strukturalista szóhasználattal *struktúráknak* is nevezhetnénk őket. És ismét ott vagyunk az *alany—állítmány* viszony hegeli megfordításánál, az állítmány *hiposztáziságánál*, mert Althusser felfogása szerint nem a történelem az, ami valóságos a maga összes mozzanataiban, hanem egy-egy termelési forma története, az állam története, a filozófia története, egyszóval a sokféleség egyes mozzanatai, amelyeket az elvonatkoztató gondolkodási folyamat elválaszt egységüktől, tehát a konkrétságtól.

Miután a valóság szétszakadt és szertefoszlott a konkrétum fogalma — a konkrétumé, amely „azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleség egysége"* —, az ember számára természetesen nincs többé hely, hiszen különböző *szintekre* szabdalódik: a termelő, a politikus, a filozófus szintjére, és létezésének állítólag ezek az egyedüli reális mozzanatai.

* *Marx:* Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Id. kiad. 167. old.

A történelem szerzői ebben az esetben nem a termelési viszonyok és nem az ember, aki — bár meghatározott termelési viszonyok között — a történelmet csinálja. Althusser azt a gondolatot utasítja el, hogy a termelési viszonyokat „egyszerű emberi viszonyokra" vezessük vissza. Itt is a visszájára fordítás áll előttünk, amelyet Marx oly jól megmagyarázott az áru*fetisizmus*sal kapcsolatban, mert az emberi munka társadalmi jellege Althusser szemében itt is elszakad az embertől, és az emberen kívül, hiposztatikus módon rögződik.

Az ember ismét azzá a bábuvá lesz, amelyről Labriola azt mondta, hogy a drótját nem a gondviselés rángatja többé, hanem a gazdasági kategóriák. A hegeli hiposztázissal és egyúttal a determinista materializmussal állunk szemben.

Ennek alapján senkit sem fog meglepni, hogy Althusser hevesen bírálja Gramsci historicizmusát és a marxizmusnak humanizmusként való felfogását.

Althusser számára apodiktikus érvényű, hogy különbségnek kell lennie „a történelem tudománya (a történelmi materializmus)" és „a marxista filozófia (a dialektikus materializmus)" között.* Apodiktikus érvényű, hogy a marxizmus a hagyományos értelemben vett filozófia. Még az sem riasztja vissza, hogy milyen elméleti és kulturális következményekkel jár a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus buharini és sztálini viszonyának helyreállítása.

Itt azonban visszatérhetünk Gramscihoz. Gramsci eszmeileg megismétli azt a gondolatfolyamatot, amely Marxot a hegeli dialektika bírálatától a történelmi dialektikához, az eszme dialektikájától a termelőerők és

* *Althusser:* Lire le Capital. Id. kiad. 98. old.

a termelési viszonyok dialektikájához, a társadalmi osztályok és az osztályharc dialektikájához vezette. A materializmus fogalma ekkor a történelem reális, gazdasági alapjainak és különböző (politikai és kulturális) mozzanatokra való tagozódásának tudata. A dialektikus szemlélet a harcos történelmi tapasztalat eredménye. A dialektika a történelmi tapasztalat tudatosításának, a társadalmi és természeti folyamat objektív szemléletének eredménye.

Azt hiszem, csak így, Gramsci módjára alapozható meg a világ nem-spekulatív szemlélete, mert ez a megalapozás az elméletet a történelemre vonatkoztatja, és a történelmi tapasztalat kritikai tudatává teszi. Azt hiszem továbbá, hogy — bizonyos határokon belül ugyan, amilyen például az a tény, hogy Gramsci nem fordított elég figyelmet az ember-természet viszonyra* — ez mozdította elő Olaszországban a legjobban, hogy

* Gramsci az ember-természet viszonyt, a tudomány funkcióját is más perspektívában látja, mint a croceizmus, vagy a *történelemnek* és a *természetnek* a német historicizmust jellemző dualizmusa. A tudomány „...az ember és a valóság kapcsolata a technológia közvetítésével" (lásd *Gramsci:* A történelmi materializmus... Id. kiad. 55. old.). „Az egész tudomány az ember szükségleteihez, életéhez, tevékenységéhez kapcsolódik" (uo.). Gramsci tehát megemlékezik a *munkáról* mint ember és természet, történelem és természet, társadalomtudományok és természettudományok közvetítőjéről. A Croce-féle historicizmus elhagyja a *munka* fogalmát (amely Hegelnél jelen van, mint az ember önteremtésének mozzanata, bár a munka a gondolkodásra korlátozódik), ami lehetővé teszi, hogy a *természetet* a *szellemre* vezesse vissza, a természettudományokat pedig mint a hamis fogalom tudományait határozza meg, mivel egy hamis valóság tudományai. A német historicizmusból hiányzik a *munka* fogalma, s ezért leküzdhetetlenné válik a *történelem* és a *természet*, a „szellemtudományok" és a „természettudományok" dualizmusa. Mégis, erős szubjektivista hajlam mutatkozik meg abban a módban, ahogyan Gramsci a tudományt felfogja: „... a tudományt nem annyira... a valóság objektivitása érdekli, mint inkább a kutatási módszereit kidolgozó ember..." (uo.). Holott

a marxizmus hiteles felfogásához kapcsolódjunk, amelyben, ismételjük, a hegeli dialektika bírálata nem oldódik fel egy ugyanilyen spekulatív materialista dialektikában, hanem a történelemnek, a történelem anyagi (gazdasági) alapjának és dialektikus jellegének tudatánál köt ki. Másképp a marxizmusnak olyan megalapozása állna előttünk, amely a történelmi tapasztalaton kívül valósul meg, és spekulatív módon megy végbe.

A *hegemónia* fogalmának ebben az esetben nem volna többé helye, mert az objektum és a szubjektum között megszakadna a „valóságos, érzéki tevékenységen" alapuló kapcsolat (1. Feuerbach-tézis). De ha az objektív helyzetnek és a forradalmi kezdeményezésnek ez a viszonya elesik, akkor vele együtt bukik a *hegemónia* lenini fogalmának Gramsci által kidolgozott elmélete és politikája is. Ez nemcsak elméletileg járna súlyos következményekkel, hanem nyilván politikailag is. „A szocializmus olasz útjá"-nak egész koncepciója megmagyarázhatatlan volna, ha nem a *hegemónia* elvéből indulnánk ki, vagyis egy társadalmi osztálynak abból a képességéből, hogy politikai élcsapatán keresztül elvállalja más (szövetséges) osztályok problémáinak és követeléseinek, a nemzet problémáinak megoldását. Veszendőbe menne tehát a szövetségi politika egész stratégiája és taktikája. Veszendőbe menne a reform és a forradalom viszonya is, mert a reformokért folyó harc csak akkor fogható fel forradalmi, nem reformista módon, ha úgy

azt kellene mondani, hogy éppen mert a tudományt az ember érdekli, a valóság — objektivitásában való — meghódítása éppoly szükséges pólusa ennek az ember-természet viszonynak, ha azt akarjuk, hogy a kutatási módszerek kidolgozása ne meddő — mert magánjellegű és szegényes célú — gyakorlás legyen, hanem a természet megismerésére, a természet feletti uralomra irányuljon, ami nélkülözhetetlen mozzanata az ember és az emberi társadalom történetének.

értelmezzük, mint egy osztály képességét arra, hogy a negatív ellenzék alárendelt szerepét irányító funkcióval váltsa fel, megjelölje a történelmileg lehetséges megoldásokat, hegemónná váljék. Veszendőbe menne az *újtípusú párt* koncepciója is, tehát azé a párté, amely nem szorítkozik negatív ellenzéki szerepre, a szocialista megoldás propagandisztikus megjelölésére, hanem tevékenyen közreműködik a konkrétan felmerült problémák felvázolásában és megoldásában. Ez előfeltételezi az alap—felépítmény viszony mindenfajta mechanikus szemléletének leküzdését, előfeltételezi a *hegemónia* elvét.

Továbbá, minthogy a pártnak ez a tevékeny közreműködése a hatalom kiépítésének folyamatában megköveteli a sajátos történelmi feltételek konkrétságukban és megismételhetetlen egyediségükben való feltárását (természetesen a struktúra elemzésén keresztül is, de egyúttal egy meghatározott helyzet összes — gazdasági, osztály-, politikai és kulturális adottságainak és kölcsönviszonyaiknak figyelembevételével), szükség van a marxista historicizmus erőteljes koncepciójára is.

„Az igazi probléma ugyanis a következő: nem arról van szó, persze, hogy a történelem helyébe a szociológiát tegyük, mintha a történelem csak egy rejtett valóságot leplező látszat lett volna, hanem arról, hogy teljes egészében megértsük a történelmet, minden szemléltető megnyilvánulásában, s hogy a gazdasági szociológia segítségével értsük meg. Nem arról van szó, hogy elválasszuk az esetlegest a szubsztanciától, a látszólagost a valóságostól, a jelenséget a belső magtól..., hanem arról, hogy megmagyarázzuk az összefüggést és az összetartozást, amennyire egyáltalán van összefüggés és összetartozás. Nemcsak arról van szó, hogy felfedjük és meghatározzuk a társadalmi talajt, hogy azután színre

hozzuk rajta az embereket megannyi bábuként, akiket most már nem a gondviselés, hanem a gazdasági kategóriák rángatnak dróton. E kategóriák maguk is keletkeztek és keletkeznek, mint minden egyéb; mert az emberek megváltoznak a természetes feltételek legyőzéséhez, igába hajtásához, átalakításához és felhasználásához szükséges képességük és ügyességük tekintetében; mert az emberek szelleme és magatartása módosul szerszámaiknak rájuk gyakorolt visszahatásaképpen; mert az emberek megváltoznak kölcsönös viszonyaik tekintetében, amelyek közöttük, mint egy közösség tagjai és ennélfogva különböző úton-módon egymástól függő egyének között fennállnak. Egyszóval a történelemről van szó, nem pedig annak csontvázáról. Az elbeszélésről van szó, nem pedig az absztrakcióról; arról van szó, hogy kifejtsük és tárgyaljuk az egészet, nem pedig, hogy csak felbontsuk és elemezzük; egyszóval most is, mint mindenkor, *művészetről* van szó."*

Ez nemcsak a történelemre érvényes, hanem a politikára is; arra a megítélésre tehát, amely különbözik a történelmitől, mert nemcsak arra törekszik, hogy lezajlott folyamatokat értsen meg és így közvetett módon befolyásolja a cselekvést, hanem arra is, hogy tevékenyen közreműködjék a most zajló folyamatokban, s közvetlenül tűzze ki a cselekvés célját, amelynek azonban, éppúgy, mint a történelmi megítélésnek, ahhoz, hogy cselekvéssé legyen, nem elvont meghatározások alapján kell eljárnia, hanem az egyes meghatározottságok definícióján keresztül, és egyes strukturális elemzések segítségével éppen a jelen konkrétságát kell megragadnia.

* *Labriola:* Tanulmányok a történelmi materializmusról. Id. kiad. 161. old.

NICOLA BADALONI

A HISTORICISTA GRAMSCI
A JELENKORI MARXIZMUS TÜKRÉBEN*

1. Van-e valami köze a marxizmusnak a historicizmushoz? Ha a legújabb kritikusokra hallgatunk, akik ez iránt érdeklődnek, úgy tűnik, nincsen. A marxista historicizmus az olasz kultúra provinciális találmányának látszik. Valójában (e második kérdéssel kapcsolatban) más a helyzet: a marxizmus és a historicizmus kapcsolatára már másutt is pozitív választ adtak. Karl R. Popper jólismert könyve „A historicizmus nyomorúsága"**, amely a historicizmus cáfolatának igényével lép fel, valójában a marxizmus cáfolata.

Popper szerint a *historicizmus* terminusa azt hangsúlyozza, hogy hasztalan dolog egy adott szituáció belső elrendezését megváltoztatni; nem azért, mintha Popper szemében a historicizmus nem a változás filozófiája lenne; ellenkezőleg, a historicizmus egy közelebbről meghatározatlan, *totális* változtatás filozófiája. Ügyesen játszva e *totalitás* értelmével, könnyű Poppernek a változtatás totalitásának igényét a változtatás elutasításának tekintenie, és a marxizmust általában olyan doktrínaként szemlélni (hangsúlyozva, hogy a filozófusok mostanáig csak különböző módon értelmezték a világot, de most meg akarják változtatni), amelynek a társadalmi fejlődéssel szemben az a szilárd meggyőződése, hogy a világot megváltoztatni senki sem tudja.

* Az írás kelte: 1968.

** *K. R. Popper:* The Poverty of Historicism. London 1960.

Popper eljárása tehát kettős: egyfelől a misztikumtól nem különböző ködbe burkolja a változást mint totalitást; másfelől hangsúlyozza, hogy a részleges változtatás a valóságos társadalmi mozgásról szóló vitát igényel; vagyis a meggyőzés konkrét és meghatározott módszereire van szükség. Világos, hogy ebben az összefüggésben a *historicizmus* a misztikum és a homályosság filozófiája.

Igazán baj (nyilvánvalóan Popper számára), hogy a marxizmus nem ismerhet önmagára ebben a tárgyalásmódban. Ennek ellenére elemzése éleselméjűnek mondható, és szembeállítja egymással a marxizmus két összetevőjét. Ez nem annyira a *historicizmus* kifejezés megvédésére ösztönöz, mint inkább annak a megvitatására, hogy van-e ennek a terminusnak értelme.

2. Egyébként historicizmusról, sőt abszolút historicizmusról* beszél Gramsci is. Hogy rögtön a probléma lényegéhez jussunk, mit jelent Gramsci számára a historicizmus? Filozofálni az ő számára annyit jelent, mint az időkiválasztás gyakorlati és elméleti motivációit historizálni. Ebből a nézőpontból Gramsci merészen megfordítja az alap és a felépítmény viszonyát, olyannyira, hogy kijelenti: „a struktúra, amely külső erőként összetöri az embert, önmagába olvasztja, passzívvá teszi", „a szabadság eszközévé, új etikai-politikai erők teremtésének eszközévé, új kezdeményezések eredetévé"** változhat. A meghatározottságból a szabad-

* Nyilvánvalóan abban az értelemben abszolút, hogy történelmi összefüggésbe helyezi mind önmagát, mind azokat az értékeket, amelyekből kiindul, szemben a crocei historicizmussal, amely saját értékmotivációit transzcendentálisként tételezi.

** *Gramsci:* A történelmi materializmus és Benedetto Croce filozófiája. Torino 1948. 40. old. (olaszul).

ságba való átmenet lehetőségét a történelmi szándékok megváltozása jelenti, az individuális fokozattól egészen a *kollektívig*. Az ember történetének jelenlegi szintjén egy *kollektív* akarat megszületése nélkülözhetetlen a cselekvés irányításához. E kollektív megalapozás (politikum) nélkül az értékek nem rendelkeznének önmaguk számára saját valóságos létük lehetőségének egyik lényeges vonásával, vagyis *lehetőségként* nem foglalnák magukban *gyakorlati* megvalósulásukat.

Gramsci figyelmet fordít mindazokra a felszabadító szándékokra, amelyek a történelem folyamán megjelentek. A kapitalista rendszer valóságos feltételei állandóan elrejtik azt a személyes szolgaságot, amely meghatározza magának a rendszernek a létét; nem képes azonban kizárni a történelem menetéből azoknak a felszabadító akaratoknak a jelenlétét és hatását, amelyek különböző módokon jelentek meg. Ezeket részben a rendszer saját szolgálatába kényszeríti, másrészt azonban meghaladják ezt a rendszert, akár úgy, hogy a természethez fűződő kapcsolatban megteremtik felette a növekvő emberi hatalmat (tudomány, technika), akár úgy, hogy a modern kultúra Erasmustól kezdődően érezte és érzi az emberi kapcsolatok nem megfelelő voltát ahhoz a szinthez képest, amelyet az ember a természet feletti uralomban elért, végül pedig azzal, hogy az alávetett társadalmi csoportokban felmerül az olyan társadalmi viszonyok iránti igény, amelyek különböznek azoktól, amik a kapitalista rendszerben megszilárdultak.

Innen származnak a Gramsci által felvázolt forradalmi stratégia elemei, amelyben a kizsákmányolás és az elnyomás általánosításaként interpretált fasizmussal szemben, gyakorlatilag aktuálissá válik az *értékek visszanyerésére* való hivatkozás. Gramsci gondolatvilágának

lényege azonban abban a tényben rejlik, hogy ez a forradalmi akarat nélkül elgondolhatatlan és értelmetlen lenne. Ez utóbbi adja vissza a *lehetőségét* annak, ami egyébként *utópia* maradna. Gramsci szemében az, ami az egyén számára *utópia*, realisztikus magatartássá (vagyis lehetőséggé) válhat a közösségi ember számára. Gramsci a maximális társadalmi és politikai kényszer korszakában úgy határozta meg a szocializmusért folytatott harcot, mint valóságos lehetőséget a modern ember kollektív akarata számára.

3. Ebből a szempontból Gramsci marxizmusa két összetevőt zár magába. Az elsőt úgy lehetne meghatározni, mint az *utópia aktualizálását*. Ezt a meghatározást lehetne rosszul is értelmezni, de világossá válik, mihelyt figyelembe vesszük Gramsci történetírói javaslatait és ezzel együtt néhány, érdeklődésébe vágó szociológiai kérdést.

Mind az egyik, mind a másik a *gazdaság* és a *történelem* kapcsolatának bizonyos rendszerezését implikálja. Gramsci szemében a marxizmus mint elmélet különös élességgel tudta feltárni a burzsoá gazdaság rendszerének történeti jellegét. A politikai gazdaságtan kritikája „a »meghatározott piac« és »automatizmusa« történetiségének fogalmából indul ki, míg a tiszta közgazdászok ezeket az elemeket »örök«-nek, »természetes«-nek fogják fel; a kritika reálisan elemzi azoknak az erőknek a viszonyait, amelyek meghatározzák a piacot, elmélyíti az ellentmondásokat, értékeli a változtathatóságot, amely új elemek megjelenéséhez és megerősödéséhez kapcsolódik, és bemutatja a kritikai tudomány »esetlegességét« és »helyettesíthetőségét«".*

* Uo. 99. old.

Gramsci feltételezi, hogy a kapitalista rendszert belülről „a szükségszerű szabályosság törvényei, azaz tendenciatörvények irányítják, amelyek nem természeti értelemben és a spekulatív determinizmus értelmében, hanem a »historicista« értelemben vett törvények, amennyiben igazolódik a »meghatározott piac« léte, vagyis egy organikusan élő és saját fejlődésével összekapcsolt környezet".*

Ebben az összefüggésben használt *historicista* kifejezés nem vezethet félre bennünket. Ezzel Gramsci egyszerűen a gazdasági törvények funkcionális jellegére utal. A gazdasági törvények historizálása értelmében kiemeli, hogy míg a közgazdaságtan ezeket a *tendenciatörvényeket* a maguk mennyiségi kifejeződésében vizsgálja (vagyis funkcionális összefüggéseikben), a gazdaságból a történelemre való átmenetben „a mennyiség fogalma beleépül a minőség és a dialektika fogalmába, mint minőséggé vált mennyiség. Mennyiség-szükségszerűség; minőség-szabadság. A dialektika (a mennyiség és minőség dialektikus kapcsolata) azonosul a szükségszerűség-szabadság dialektikus kapcsolatával".**

Nem szükséges itt a Gramsci által használt (hegeliánus) terminológiát elemezni, csak az számít, hogy mi a lényege annak, amit kifejez. Először is arról a tényről van szó, hogy a marxizmus elméleti problémáját nem a politikai gazdaságtan bírálatának szempontjából veszi szemügyre. Azt javasolja, hogy a természet, a társadalom és a történelem megismerésének elméleti örökségét olyan homogén egésszé kell újraalkotni, ahol ezen elemek mindegyike a helyét ahhoz az *akarathoz* való viszonyában nyeri el, amelyet kifejez.

* Uo. 91. old.

** Uo.

Gramsci tehát a történelem egészének az *eszmék-akaratok* értelmében való interpretálását javasolja. Ez olyan kutatási terület elhatárolását jelenti, amelyben megvalósul „a világ minden koncepciójának logikai átmenete a neki megfelelő morálba, minden kontempláció átmenete a cselekvésbe és minden filozófiának az átváltása a tőle függő cselekvésre".* Ez a környezet totalizáló abban az értelemben, hogy saját kritériumain mérheti a megismerés és a gyakorlat minden lehetséges módját. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a kiválasztott kritériumok lennének az egyedül lehetségesek.

A burzsoá politikai gazdaságtan és azon törvényei, amelyek funkcionálissá teszik az embernek ember által való kizsákmányolását, eltávolodnak e kizsákmányolás absztrakt elméleti kifejeződésétől, és azokban az akaratokban nyilvánulnak meg, amelyek által megvalósulnak. Ez lehetővé teszi Gramsci számára, hogy (a jelennel kapcsolatban) megjelölje ennek összecsapását egy másik kollektív akarattal, amely forradalmiként lép fel. Gramsci számára különösen az feltűnő, hogy egész sor érték (vagyis konkrét akarat), amelyet a kizsákmányolók sajátítottak ki, elválhat ezektől és új elhelyezést nyerhet az értékek egy más rendszerének keretein belül.

Ennek a gramscii koncepciónak az képezi az alapját, hogy a *kultúra* (amelyet szociológiai funkciójában szemlél egy konkrét társadalmi alakulatban) nem redukálódik mindig, minden feltétel mellett az uralkodó gazdasági rendszer fenntartására. Gyakran *egyetemes* igényekkel lép fel (az élvezet egyetemessége, az élvezet egyenlősége), amelyeket aztán metafizikai értelemben

* Uo. 41. old. — Ennek a problémának a filozófiatörténettel való kapcsolatára lásd *C. A. Viano:* Filozófiatörténet és szociológia. „Rivista di Filosofia". 1966. 3. szám, 254—255. old.

eltorzítanak. Gramsci jól tudja, hogy misztifikált formájában ez az egyetemesség ártalmatlanná és néha éppen az uralom fenntartójává válik. Egyfelől mégsem redukálódik teljesen erre, és most akaratok serkentik. Különösen a vallás tűnik „a leggigantikusabb utópiának vagyis a leggigantikusabb »metafiziká«-nak, amely a történelemben megjelent, miután ez a legnagyobb szabású kísérlet a történelmi lét reális ellentmondásainak mitológiai formában való kibékítésére".*

A vallás egy más világba (az utópia világába) transzponálta az evilág szükségleteit, valójában mégis annak a jele, hogy „az egyenlőség, testvériség, szabadság eszméi erjedésnek indulnak az emberek között, azokban a rétegekben, amelyek nem tekintik magukat sem más emberekkel egyenlőknek, sem azok testvéreinek, sem szabadnak a maguk korlátai között. Így történt, hogy a tömegek minden radikális felzúdulásában, ilyen vagy olyan módon, meghatározott formákban és ideológiák kíséretében, megjelentek ezek a követelések."

A misztifikált egyetemesség koncepciójával szemben nyer értelmet a mennyiségből minőségbe való átmenetről szóló fent említett szakasz. Nem egy idealista jellegű hierarchiát célzó javaslat ez két heterogén szféra (a gazdaság és az értékek világa) között. A gazdaság világának historizálása ugyanis már értelmet nyert, amikor az eszmék-akaratok területére transzformálódott. Csak ezen a homogén szférán belül lehet felvázolni a célok hierarchiáját, és miután az összehasonlítás lehetősége logikailag funkcionálni fog egy ilyen homogén szférában, akkor nyeri el valódi jelentőségét az egyenlőség misztifikált akarata. Egy olyan korszakban, amikor a

* Uo. 94. old.

szocializmus valósággá vált, nem olyan *dolgok* világával kerül szembe, amelyek összetörnek minden emberi szándékosságot, hanem a dolgokban megszilárdult olyan másik akarattal találkozik, amely ezt az eldologiasodást ellenzi. A meghatározott piac történetiségének felfedezése (másként szólva, a szocializmus lehetőségének felfedezése) nem válhat utópikus alternatívává, amelynek objektív funkciója az ellentmondások elfedése, hanem olyan eszmei-akarati erővé kell váljon, amely mindazt, ami *objektívnak* tűnik, képes lefordítani a cselekvés szabad lehetőségének nyelvére.*

4. Gramsci gondolatvilágának az az aspektusa, amelyet az *utópia aktualizálásaként* határoztunk meg, nem meríti ki gondolatainak teljességét. Összekapcsolódik egy másik magatartással, amelyet *kritikai realizmusként* határozhatnánk meg.

A realista komponens a marxista gondolat lényeges aspektusa. Gramsci esetében mégsem érthetjük meg, ha nem kapcsoljuk össze az *utópia aktualizálásával.* A probléma annak a megmutatása, hogyan alapozható meg reálisan a forradalmi akarat, hogy azután ne burkolózzon ismét a társadalmi ellentmondások utópikus formájába.

Ebben az összefüggésben fontos feladat hárul az *ideológia kritikájaként* felfogott *filozófiára.* Ezen a téren Gramsci vitába száll Crocéval, akinek historicizmusa „csupán egy gyakorlati-politikai tendencia tükre, tehát rossz értelemben vett ideológia".** A múlt minden filo-

* Lásd uo. 219—220. old.

** Ha figyelembe is vesszük a Geymonat és Luporini által hangoztatott kifogásokat Gramscinak a természetről és a tudományról kifejtett nézeteivel kapcsolatban, hozzá kell tennünk, hogy jóllehet annak a szférának a fogalmai, amelyben Gramsci újra akarja fogalmazni a marxista elméletet,

zófiája bizonyos mértékig a szó rossz értelmében vett ideológia volt, még ha attól nagyobb belső koherencia különböztette is meg. A marxizmus azonban, amennyiben filozófia, tartalmaz egy végső megkülönböztető elemet, vagyis azt, hogy felfedi a filozófia-ideológia szociológiai alapjait. Minden ideológia és filozófia legalábbis lehetőség szerint szociológia; vagyis osztályok és csoportok tudatosulása meghatározott társadalmi szituációkkal kapcsolatban. Az ideológia kritikája relatív érvényességének tudatosulását jelenti, akár a „látszat" vagy a „történetiség" értelmében, akár annak a kapcsolatnak az értelmében, amely valóságos emberekkel és meghatározott társadalmi erőkkel köti össze. A marxizmus, amennyiben tudatában van saját *szociológiai alap-*

az eszmék-akaratok vonatkozást fejezik ki, mégis, a tudománynak ilyen összefuggésekbe állítása is sajátos jelentést nyer. Nem arról van szó ugyanis, hogy az objektivitás önmagában feloldódik az interszubjektivitásban; inkább arról a kísérletről, hogy az interszubjektivitás területét (amelyet metodológiailag az eszmék gyakorlati jellegével kapcsolatban határolunk el) mindazokkal az objektív elemekkel gazdagítsuk, amelyek átfordíthatók e szférába. Felfokozott érdeklődés kíséri mostanában az objektivitás és az interszubjektivitás közötti kapcsolatot. Egyfelől Bausola elemezte, aki szerint az objektivitásnak interszubjektivitássá való redukálása arra szolgál, hogy megnyissa az utat egy „magasabbrendű filozófia-ideológia" felé, amelynek „mindenki művének kellene lennie mindenki számára", vagyis metafizikának (lásd *A. Bausola:* Antonio Gramsci historicizmusának alapjáról. „Rivista di Filosofia neoscolastica". 1966. 3. fuzet, 15. old.). Ellentétes szempontból közelített a problémához Franco Fergnani, aki helyesli, hogy Gramsci az „objektivitást... *terminus ad quem*-nek fogja fel *terminus a quo* helyett..., mint az objektivitásért folytatott harcot az emancipálódott, »szubjektummá«, vagyis teljesen szellemivé vált emberi nem kulturális egyesüléséért". (*F. Fergnani:* Marxizmus és a jelenkori filozófia. Cremona 1964. 356. old. [olaszul]). Fenntartom, hogy a kérdés értékelése során állandóan figyelembe kell vennunk Gramsci nézőpontját, vagyis azt, hogy el kell határolni annak a lehetőségnek a területét, amely a kollektív eszme-akarat számára megnyílik.

jainak és ezzel együtt a többi filozófia *szociológiai alapjainak* is, önmaga feltárja saját kritikai jellegének egy másik összetevőjét. A kritikai jellegnek ezen a szintjén „önmagát az ellentmondás elemének" tételezi, és „ezt az elemet a megismerés, és így a cselekvés elvévé emeli".*

Az ideológiák kritikája (mint a történetiség szociológiai alapjának feltárása) előzetes feltétele egy nemideológikus gyakorlat megalapozásának. Ez utóbbi ugyanis annak a kapcsolatnak a tudatosulását tételezi, amelyet az ideológia tart fenn valóságos emberekkel és meghatározott társadalmi erőkkel; vagyis saját adott mivoltának és történetiségének felismerését. Az alapvető probléma tehát az, hogy megértsük azt a kapcsolatot, amely e között az adott jelleg és a fentebb megvilágított *egyetemesség* között jön létre. Hogyan lehet egy meghatározott társadalmi erő egyidejűleg konkrét történelmi megoldások és az egyetemesség igényének hordozója? Vagyis, hogyan tarthatja fenn a marxizmus, a gazdasági determinizmusról szóló koncepciója ellenére, azoknak az értékeknek a valóságos lehetőségét, amelyek az embernek ember általi elnyomása időszakában misztifikálódtak, de ma újból lehetőségként jelennek meg?

Már Labriola is megfigyelte, hogy „az etika egy bizonyos ponton beleolvad azoknak a szubjektív és objektív feltételeknek történelmi vizsgálatába, amelyek megmutatják, hogy az erkölcs miképpen fejlődik vagy milyen akadályokkal találkozik fejlődésének útján. Csakis ebben, vagyis e korlátok között van értéke annak az állításnak, hogy az erkölcs megfelel a társadalmi

* Uo. 94. old.

helyzeteknek, vagyis végső soron a gazdasági feltételeknek."*

A morál *formális* hangsúlyozása és egy *historicista* szempont közötti alternatíva sem készteti Labriolát arra, hogy az elsőt a másodikra vezesse vissza; ellenkezőleg, azt eredményezi, hogy a szubjektív és objektív feltételek állítólagos egyetemességének *valóságos korlátait* hangsúlyozza, és azokat a közeli és távoli lehetőségeket, amelyeknek alapján fel lehet vázolni e korlátok meghaladásának körülményét. Labriola megoldását (amelybe az érték herbarti problémaköre is belejátszik) ma azok a marxisták újítják fel, akik az antropológiára hivatkoznak, és különböző tudományágakat használnak fel, a pszichoanalízistől az etnológiáig. Ez utóbbiakat filozófiai értelemben is felfogják. Egy elfogulatlan vizsgálat eredménye azonban nem a *historicizmus* és *antropológia* közti alternatíva lenne. Az a tény ugyanis, hogy a kultúra történetében sohasem csökkent az egyetemesség igénye (és hogy meghatározott történelmi feltételek mellett ez misztikus formákat öltött) nincs ellentétben e szükséglet antropológiai gyökerével (például a boldogság keresésével), sőt ez utóbbi alkalmas arra, hogy megalapozza.

Gramsci inkább úgy gyűjtötte össze az antropológiai problémákat, ahogyan azok különböző formákban a történelmi világban megjelentek. Ez a probléma megközelítésének egyik módja. Másrészt viszont a legnagyobb hiba, amelyet (filozófiai szinten) az antropológus ma elkövethet, az, hogy feleslegesnek tartja azt a végső tudományos meghatározottságot, amely számot vet

* *Antonio Labriola:* Tanulmányok a történelmi materializmusról. Bp. 1966. 149. old.

azokkal a szubjektív és objektív feltételekkel, amelyek gátolják az értékek fejlődését. E feltételek figyelembe nem vétele az értékek metafizikai értelmezésének nyit utat, ha úgy tetszik, egy csalódott és arisztokratikus metafizika előtt (amely éppen ezért különösen illő korunkhoz), de mégiscsak egy metafizika előtt.

Forduljunk most azonban vissza Gramscihoz. Hogyan kívánja megoldani a gazdasági meghatározottság és az egyetemesség igénye közötti kapcsolatot? E probléma tudományos alapját elsősorban abban az állításban keresi, hogy a társadalom nem tűz maga elé olyan feladatokat, amelyek megoldásának feltételei ne lennének adva; másodsorban abban az ennek megfelelő elvben, hogy ha a feltételek léteznek, a feladatok megoldása kötelességgé, az akarat szabaddá válik. A morál, írja Gramsci, „bizonyos értelemben az akarat szabadsága számára szükséges feltételeknek bizonyos célok érdekében történő kutatásává válik, és annak kimutatásává, hogy ezek a feltételek léteznek. Nem a célok hierarchiájával kellene foglalkozni, hanem az elérendő célok rangsorolásával, azzal a feltételezéssel, hogy nemcsak minden egyént kell »morálissá tenni« egyénenként, hanem az egyének egész társadalmát."*

Milyen különbség van Gramsci szerint a *célok hierarchiája* és az *elérendő célok rangsorba állítása* között? Az előző a *célokat* csak formálisan és transzcendentálisan tudja kifejezni. A második ezzel szemben azoknak a céloknak a felkutatását jelenti, amelyeket az embernek a természet felett elért uralmának mértéke állít elénk. Gramscinál a realizmus tehát azt jelenti, hogy (mint már Labriolánál is) az értékeket visszahelyezi a történelmi

* *A. Gramsci:* Id. mű, 98. old.

lehetőség dimenziói közé, megtartva ugyanakkor (az elérendő célok rangsorolásán keresztül) a történelmi lehetőség korlátozott jellegének tudatát. Az értékek megvalósítása és a valóságos lehetőségek között létrejön az a dialektika, amelyen belül értelmet kap az emberi gyakorlat.

Az az általános megállapítás tehát, amely szerint a jelenlegi feltételek mellett a struktúra olyan külső erőből, amely összetöri az embert, a szabadság eszközévé változik, megegyezik egy másik megállapítással, amely az elérendő célok rangsorba állításának megvalósításával konkréttá változtatja (és nem misztifikálja) a felszabadítás lehetőségét.

5. Nem feladatunk, hogy itt részletesen megvilágítsuk azokat a módokat, ahogyan a marxizmusnak ezt az interpretációját fogadták és vitatták.

Általánosságban két kritikai állásfoglalásra hivatkozhatunk, amelyek közül az egyik kész Gramsci megfelelő elméleti-filozófiai felkészültségét elismerni, de zavarónak tekinti és visszautasítja etikai-politikai elkötelezettségét; a másik vélemény kész értékelni az etikai-politikai elkötelezettséget, filozófiai problematikáját viszont, mint nem eléggé modernet, elutasítja.*

E kétfajta állásfoglalás részletes bemutatása eléggé messze vinne bennünket, különben is eléggé ismert a vita. Ezzel szemben hangsúlyozni kívánjuk azt a tényt, hogy a Gramsci felé irányuló leghangosabb kritikák többnyire arra korlátozódnak, hogy filozófiai pozícióját egy extrém voluntarizmus értelmében vázolják fel.

* Ez utóbbi álláspont körül, bár a másik erős hatását is mutatva, csoportosultak „A jövő városa. Tanulmányok Antonio Gramsci alakjáról és gondolatvilágáról." Milano 1959. (olaszul) c. kötet szerzői.

Lehet-e azonban voluntarizmusként értelmezni Gramsci historicizmusát is? A problémáknak egy *kollektív akarat* értelmében való megoldása valószínűsíti a voluntarista konklúziót. Mindazonáltal Gramsci esetében ez a konklúzió nem azonos a problémák *voluntarista megalapozásával*, még akkor sem, ha igaz az, hogy a kollektív akarat bizonyos fokig befolyásolja a probléma *státusát* is. Ezzel kapcsolatban Gramsci ezt írja: „A lehetőség nem a valóság", de „maga is egy valóság: az, hogy az ember megtehet egy dolgot vagy nem tehet meg, fontossággal bír annak értékelésénél, amit valóban tesz. A lehetőség annyit jelent, hogy »szabadság«. A szabadság mértéke beletartozik az ember fogalmába. Annak, hogy vannak-e objektív lehetőségei az éhhalál elkerülésének, és hogy az ember éhen hal, megvan a maga jelentősége. De az objektív feltételek létezése és a lehetőség vagy szabadság még nem elég: meg kell »ismerni« és szolgálni is tudni kell. Akarni kell szolgálni."*

A kiindulópont az *akadályozott* megismerés, a végpont azonban a lehetőség felfedezése, vagyis az értékek megvalósíthatósága.

Amennyiben a lehetőség-valóság viszony területén a kollektív akarat módosítja egy probléma értelmét, azt jelenti, hogy a problémák rangsorolása az elérendő célok skáláján a kollektív akarat előzetes elméleti egyénítését vonja maga után, amely nélkül a voluntarizmus, bármilyenek legyenek is szándékai, mélység nélküli empirizmussá változik.

Így, mind a voluntarista elemeket hangsúlyozó állásfoglalásokat, mind azokat, amelyek az ellenkező irányba

* *A. Gramsci*: Id. mű, 35. old.

fordulnak, szükségszerűen úgy kell bírálni, hogy eközben az eszmék-akaratok számára megnyíló lehetőségek módszertani behatárolásának kérdését szem előtt kell tartani.

6. Gramsci problémafelvetésének első súlyos bírálata Della Volpétól ered. Della Volpe kritikájának magva a *történelemtudomány* fogalma körül kristályosodott ki, amelynek segítségével implicit módon szakítani szándékozik a gramscii problémakör történelmi-értékelő aspektusával.

A vita explicite Hegel ellen irányul. Ez teszi érthetővé azt a nagy kutatómunkát, amely a misztikus egységként értelmezett hegeli egységproblematikát kívánja cáfolni, mint amely képtelen számot vetni a valóság konkrétságával és sokféleségével. Della Volpe az ellene felhozott kifogásokra — amelyek szerint a történelmi absztrakciók helyénvalók lehetnek ugyan egy meghatározott konkrét szituáció vonatkozásában, de nem magyarázzák meg a társadalmi szervezet más formáira való átmenetet — legújabb írásában válaszolt, amely „A történelmi dialektika kulcsa" címet viseli.*

Az általa bevezetett és meghatározott fogalmak használatával kapcsolatos logikai-történeti módszer megvitatásába bocsátkozva, azt írja, hogy ez a módszer azt a kötelezettséget jelenti „egy nem dogmatikus gondolkodás számára, hogy csak a konkrét-absztrakt-konkrét vagy az indukció-dedukció körében mozogjon, azért, hogy elkerülje a »népesség«, »munkamegosztás«, »csereérték« stb. »meghatározatlan«, »nem funkcionális« fogalmainak használatát — ahogyan a klasszikus gazdaságtan »hiposztázisok« iránti szeretetétől vezérelve eze-

* *Della Volpe:* Chiave della dialettica storica. Róma 1964.

ket megfogalmazta, és ehelyett történetileg pontos fogalmakból akart kiindulni, vagyis olyan »meghatározott absztrakciókból«, mint az »osztályok« és a termelés megfelelő társadalmi viszonyai stb."*

Ebben az írásában Della Volpe nemcsak annak érdekében tesz erőfeszítéseket, hogy a konkrétum reprodukciójának totalitását is felvesse, hogy kapcsolatot teremtsen a jelen és az olyan általános kategóriák között, amelyek a múltra mint a jelen által elfogadhatatlan történelmi előzményre utalnak, hanem arra is, hogy felvesse a történelmi dialektikának mint a tagadás tagadásának és mint minőségi ugrásnak a problémáját.

Ez utóbbiakkal kapcsolatban elvégzi a termelés fogalmának elemzését és felveti „a termelők kapitalista társadalmából a reális történelmi átmenet problémáját egy (jövőbeli) ellentétes szocialista társadalomba"**; olyan átmenetről van itt szó, amely „reális fejlődés, amelyben a második társadalom megőrzi és fejleszti a kapitalista társadalmi termelést a kapitalista termelés társadalmi viszonyai által létrehozott ellentmondásos negativitás tagadásán keresztül".***

A termelők szocialista társadalma tipikus formájában „fejlődést és minőségi növekedést" képvisel, helyreállítja azt a koherenciát vagy racionális egységet, amelyet történetileg a termelés társadalmi jellege és a kapitalista tulajdon magánjellege közötti antinómia tört szét. Lényegében tehát Della Volpe számára az *értékelő* elem ismét a történelmi megismerésben működik. Ez az értékelő elem azonosul a történelmi szituáció belső egységének igényével. A modern materialista ész „egy-

* Uo. 24. old.
** Uo. 29. old.
*** Uo.

szerre haladó... és tiszteletet tanúsító (az idealista észszel ellentétben) a maguk konkrétságában vett történelmi, társadalmi tények iránt, ...minden történelmi tény (akár szituáció, akár társadalmi intézmény) belső koherenciájának értékelő elemzésére korlátozódik (erről sem mondhat le anélkül, hogy önmaga is tönkre ne menne); ezek olyan elemzések, amelyeknek értékkritériuma az emberi szükségletekből és a történelmi jelen sajátos problémáiból származik".*

Az antinómia megoldása Della Volpe szerint tehát a történelmi-funkcionális elemzések és a történelmi-dialektikus elemzések egyesítésében rejlik, másképpen a fogalom-funkciók integrálásában, „a történelmileg specifikus, de meghatározott célkritériumokkal, amelyek tehát hatékonyak, megfelelnek a cselekvésnek. Ezeket a célkritériumokat... ezeknek a történelmi antinómiáknak a (történelmi) ellentétei alkotják."**

A történelmi levés problémájának ilyetén dialektikus megoldása még néhány, a Della Volpe gondolatvilágára jellemző eszmefuttatáson alapul. Della Volpe például sajátos módon azt hiszi, hogy megoldotta mind az akarat, mint a szubjektivitás problémáját, anélkül, hogy bármiképpen felvetné az akarat problémáját, anélkül, hogy bármilyen formájában bevezetné a szubjektivitás kategóriáját és az ezzel kapcsolatos problémákat. Ez az oka annak, hogy a tagadás tagadása ebben az utolsó írásában is eléggé csodálatos módon bukkan elő, mint a fogalom-funkcióból közvetlenül leszármaztatott ható célok elfogadásának következménye. Az „intellektualizmus" korlátja uralja állandóan Della Volpe elmélke-

* Uo. 17. old.
** Uo. 35—36. old.

déseit, és ez még ebbe az írásába is behatol, amelyben ennek ellenére (ezt kötelességünk elismerni) nagy elméleti erőfeszítéseket tesz, hogy teljes képet nyújtson a marxista elméletről. Ami Gramscit illeti, ha igaz is, hogy a gyakorlat az ő számára is módszertanilag pontosan előírt módon áll elő, mégsem csak az elmélet funkcionális integrációját jelenti. A tiszta elmélet dimenzióját (abban az értelemben, ahogyan majd meg fogjuk világítani) az eszmék-akaratok szféráján belül fogja fel, a viszonylat azonban nem a Della Volpe által javasolt determináció.

7. A vitának ez a pontja indította el azt az antihistoricista polémiát, amelybe mind Gramsci, mind Della Volpe, mint Sartre belekeveredett. Louis Althusser éppen a *historicizmusban* jelölte meg az *elmélet* ellenfelét, az elméletben pedig a jelenlegi marxizmus legfontosabb szükségletét. A marxizmus bekebelezése a történelmi materializmusba (a dialektikus materializmussal való minden kapcsolat elszakítása) Althusser számára az elkövethető legnagyobb hiba. A marxizmus elsősorban és alapvetően elméleti irányban fejlődik.

Így lép be a vitába az ideológia és az elmélet kapcsolata. Az ideológia ebben a vonatkozásban az empirikus tapasztalatnak felel meg, és ez már önmagában is csalóka. Csak az elmélet, amely megteremti a megkülönböztetések módját, teszi lehetővé az empíria struktúrálását és így a megértését. A marxizmus legújabb keletű hibája az, hogy a mindennapi életanyaggal akart dolgozni. Ezt is ideológiának kell tehát tekinteni (sartre-i neohumanizmus és historicizmus), amely ellentmondásos módon tudományos megoldásként ajánlja saját ideológiai vízióját. Ezzel szemben, Marx elméletét azért lehetett sikerrel alkalmazni, mert igaz volt, és nem azért

volt igaz, mert sikerrel lehetett alkalmazni. Egyébként Marx elemzései igazak maradnának az ellentmondás akaratának általános „rejtettsége" esetében is.

Ezek az antihistoricizmus és antihumanizmus elleni althusseri polémia elemei, amelyek azt a marxista követelményt szeretnék megragadni, hogy újból a dolgokhoz alkalmazkodjanak; hogy a világ megismerésének eszköze legyen, ne álljon meglepetten a történelmi mozgás által létrehozott új tények előtt; ezért javasolja az értékelő eszközökkel való szakítást. Ebből a szempontból, úgy tűnik, Althusser elméleti követelései a Popper által felvetett egyik kifogásra válaszolnak, arra ugyanis, hogy a változás követelményének homályosságát pontos kifejezésekké kell átalakítani.

Althusser is vitatkozik ugyanis a változás követelésének homályosságával, és polémiájának élét Hegel ellen irányítja. Minden elemnek, vagyis egy történelmi világ konkrét életének a belső egység egyetlen elvére való redukálása (ismétli) csak amellett az abszolút feltétel mellett lehetséges, hogy egy nép konkrét életét egy belső szellemi elv külsővé válása, elidegenedése értelmében interpretálja. Althusser úgy oldja meg a kérdést, hogy a jelenség és a lényeg között, *egészében* tagadja bármilyen kapcsolat létezését. Marx egyfelől tételezi a *struktúrát* (gazdasági alap: termelő erők és termelési viszonyok), másfelől a *felépítményt* (az állam és minden jogi, politikai és ideológiai intézmény). E két meghatározott fok között sem azonosság nincs, sem olyan kapcsolat, amelyben a felépítmény valamilyen lényegre utalna és jelenségként állna elő.

Althusser véleménye lényegében azt jelenti, hogy a gazdasági alap és a politikai, jogi stb. felépítmény azokat az empirikusan különböző módon strukturált té-

nyeket alkotja, amelyekkel kapcsolatban a gazdaságnak nincsen meghatározó funkciója. Ezek együtt egy szituáció specifikumát képezik; a hegeli egység elleni polémia így (a marxizmus kifejezéseivel) a túlzott gazdasági determináltság elleni polémiaként jelenik meg. Ezen a ponton Althusser strukturált komplexuma megegyezni látszik Gramsci „történelmi blokk"-jával. Althusser azonban visszautasítja a probléma Gramsci által elvégzett megfordítását a kollektív cselekvéstől függően. Polémiája az ideológiai megoldások ellen (különösen Sartre ellen) éppen azt a lehetőséget akarja tagadni, hogy a történelem meghatározottsága *megvilágítható* az eszmék-akaratok keretei között.

8. Megéri a fáradságot, hogy megálljunk egy pillanatra ennél a legutóbbi pontnál (amelyre egyébként a későbbiekben még vissza kell térnünk). Az eszmék-akaratok privilegizálása elleni támadás még a tagadás tagadásának kérdésével is összefügg. Althusser azt állítja, hogy ahol a problémába egy egyszerű egység modellje lép be*, megjelennek a spekulatív hamisítások is. A valóság nem egyszerű. Az ellentmondások mindig egy adott empirikus valóságon belül jelennek meg. A *gazdaság végső fokon való meghatározó szerepe* sem a különböző létező társadalmi formációk közötti kölcsönhatásban jelentkezik, hanem minden egyes társadalmi formáción belül, abban az értelemben, hogy egy adott társadalmi formáción belül meghatározza a fejlődés egyenlőtlenségét.

Ha ezzel szemben az ellentmondást úgy interpretáljuk, hogy az kizárólag a tagadás tagadásának irányában

* A marxizmus „kizárja a hegeli modell elméleti előfeltevését, az egyszerű és eredeti egységet". (*Althusser:* Pour Marx. Paris 1965. 203. old.)

hat, ez azt jelenti, hogy a gazdasági determinációnak egyedülálló jelentőséget tulajdonítunk, amely szükségszerűen magával ragadja a gyakorlatot is. Ha így (mint Althusser javasolja) az ellentmondások egy empírikus-tényszerű realitáson belül jelentkeznek, megismerésük nem általában jelenti fontosságuk értékelését, hanem konkrét tartalmakkal kapcsolatban; ezzel együtt azt is, hogy visszatér a konkrétum elsődlegessége, következésképpen annak szükségessége is, hogy az ellentmondásokat valódi jelentőségüknek megfelelően ismerjük meg, állandóan megismételve a valóságos és meghatározott szituációk elemzését.

A hegeli tagadás tagadásának elutasítása tehát a gyakorlat függésének tagadása egy olyan „külső" erőtől, mint amilyen a gazdaság. Althussernek ezt a gondolatmenetét azért ismertettük, hogy hangsúlyozzuk: ez nem érinti Gramsci gondolatkörét. Gramscit ugyanis nem érdekelte a tagadás tagadása mint a cselekvés meghatározó tényezője. A *történelmi blokk* az ő számára nem a *gazdaság elsődlegességét* jelenti, hanem a szubjektivitás és az objektivitás lefordítását a történelmi akarat nyelvére. Ez a fordítás teszi lehetővé a jelenben egy olyan „racionális, nem önkényes akarat" megteremtését, „amely annyiban valósul meg, amennyiben megfelel az objektív történelmi szükségszerűségnek".* A *hatékonyság* kérdése, annak a problémája, hogy mivé válhat az ember, hogyan változtathatja meg saját magát, íme ezek azok a problémák, amelyeket Gramsci elsődleges fontosságúaknak tartott. Az ideológiák és a társadalmi struktúrák viszonyának specifikus jellegét Gramsci nem egyetlen irányban ábrázolta. Nála az ideológia titka nem

* *Gramsci:* A történelmi materializmus... Id. kiad. 23. old.

úgy válik világossá, hogy a blokkban a gazdaságra vonatkoztatja.

Gramsci, ellenkezőleg, a struktúrát is (éppen ezekkel a kiemelkedő aspektusaival) a felépítmény szempontjából közelíti meg. A tudaton keresztül lehet megkísérelni a kollektív akarat megteremtését; a tudat nemcsak egy meghatározott társadalom objektív mechanizmusának és e mechanizmus akadályainak tudatossá válását teszi lehetővé, hanem azt is, hogy ez utóbbiakat támaszul használják fel egy szabályozott és ellenőrzött cselekvés érdekében, amely nem a másodlagos ellentmondásokat tartja szem előtt, hanem az alapvető és eredeti ellentmondásokat (magának a tőkének a létezését és értékesülését). Gramscinál a *tagadás tagadása* nem a gazdasági determináció eredménye, hanem a strukturális ellentmondások felismerése a tudatos gyakorlat keretei között. Ez utóbbi nem differenciálatlan egység, nem hegeli logicizmus, ellenkezőleg, ez az eszmék-akaratok szférája, amely először saját metodológiai meghatározását és körülírását végzi el, és amelyben a totalitás (vagyis annak fentemlített lehetősége, hogy mindent az eszmék-akaratok értelmében fogjunk fel) sohasem zárja ki, hogy a szándékok és ellenállások sokféleségét tételezzük fel, így egy valódi mélység-dimenziót, akár a szféra belső struktúrálódásával kapcsolatban, akár más megismerési módoktól való elhatárolása érdekében.

9. Nem csupán ez a megoldás nem jelenik meg Althussernél, hanem éppen ez alkotja polémiájának tárgyát azokon a rendkívül éleselméjű oldalakon, amelyeket a „Tőkét olvasva" című könyvében találunk, és amelyek „A tőke" tárgyának problémáját érintik.*

* *Althusser:* Lire le Capital. L'object du Capital. II. köt. Paris 1965. 8—115. old.

A tárgyat illető kérdésre (állítja Althusser) a historicizmus azt válaszolja, hogy ez a politikai gazdaságtan *historizálása*, vagyis annak felfedezése, hogy a burzsoá politikai gazdaságtan funkcionális kategóriái nem örök jellegűek, hanem történetiek. A rendszer történeti jellege megnyitja az utat a lehetséges megszüntetése felé. Mindez azonban, kérdezi Althusser, nem egy empirikus tapasztalaton belül történik-e, vagyis egy bizonyítatlan és bizonyíthatatlan szférában, amely aztán a mindennapi gyakorlati élet empirizmusával azonosul?

Althusser elemzésének első eredménye tehát az az állítás, hogy az elméletnek semmi köze nincs és nem is lehet a mindennapi élet evidenciájához. Vagyis ahhoz, amit empirikus tárgynak és a valóságban nem-megismerésnek nevezünk.* Különösen Engelsnél erős a fogalmak elméleti fejlődésének és a valóságos történelmi genezisnek az azonosítása. Engels számára a fogalmak érvényessége a tárgynak a valóságos tárgy megismerésével való azonosságából származik, és abból, hogy a tárgy alárendelődik a megismerésnek.**

A historicisták azonban elsősorban abban vétkesek, hogy az elméleti tudatot az empírikus tudatra redukálják. Ezek (kezdve Luxemburggal, Mehringgel, Gramsci-

* „Ahelyett, hogy egy megismerést egy nem-megismeréssel hasonlítanánk össze, a nem-megismerést zárójelek közé tesszük, és a nem ismert tárgy empirikus egzisztenciáját tesszük a helyébe." (Uo. 62. old.)

** „Ahhoz, hogy azonosíthassuk a fogalmak fejlődését és a valóságos történelem fejlődését, azonosítani kell a megismerés tárgyát a valóságos tárggyal, a fogalmakat valóságos meghatározottságoknak vetve alá." (U.o 66. old.) A kifogás Della Volpe és a vele egyetértők ellen is irányul, akik „fenntartják »A tőke« történeti és logikai rendje közötti fordított azonosítás tézisét, a »történelmi absztrakció«-nak olyan elméletével érvelve, amely a historicista empirizmus egy magasabb rendű formája." (Uo. 69. old.)

val, Korsch-sal, Lukáccsal, a II. Internacionálé mechanizmusára adott baloldali válasszal) valójában az absztraktot a konkrétra redukálják, mind a jelenidejűség kategóriájának privilegizálásával*, mind azzal, hogy az elmélet lehetőségeit egy lehetséges tudat szintjére korlátozzák, megakadályozva ezzel, hogy túlmenjen az „időn". A historicizmus hívei számára a tapasztalat a jelenségek lényegének közvetlen leolvasása lesz. Különösen Gramsci hangsúlyozta a fogalom és a valóságos történelmi tárgy azonosságát, így historizálja az abszolút tudást, elhanyagolva azokat a valóságos különbségeket, amelyek az egyes szinteket elválasztják egymástól és a történelmi blokk fogalmán keresztül közvetlen kapcsolatot keres a jelenlegi történelemmel. Mindez előzetes feltétele annak, hogy a marxista totalitás hegeli totalitássá változzon.

Ebből származik Althusser konklúziója, amely szerint a történelem elmélete annak a véges számú elemnek különböző *kombinációján* keresztül alakul ki, amelyek e szférában megjelennek.

„Kombinálva és kapcsolatba hozva egymással ezeket a különböző elemeket (munkaerő, közvetlen dolgozók, közvetlenül nem dolgozó tulajdonosok, a termelés tárgya, termelési eszközök) jutunk el odáig, hogy meg tudjuk határozni azokat a különböző termelési módokat, amelyek léteztek és létezhetnek az emberi történelemben. Ez a művelet, amely már előzőleg létező elemeket hoz egymással kapcsolatba, valójában és kizáró-

* „Ez az, amit a marxizmus bizonyos interpretátorai Croce egyik kifejezését megismételve, a »történeti jelen« »jelenidejűsége« kategóriájának neveznek, olyan kategóriának, amely történetiként és történetileg határozza meg mindazoknak a megismeréseknek a feltételeit, amelyek történeti tárgyra irányulnak." (Uo. 77. old)

lag egyfajta kombinációs folyamatot alkotna, ha az ezekben a különböző kombinációkban szereplő kapcsolatok nagyon sajátos természete nem határozná meg és nem korlátozná a területet."*

Ezzel az utolsó fenntartással akarja Althusser a kombinációkat *sajátos céljaikhoz* és *eredményeikhez* (tulajdon, birtoklás, élvezet, közösség stb.) kapcsolni. Mindezek ellenére ez a korlátozás nem gátolja meg abban, hogy győzelmesen adja tudtul a világnak, hogy a *kombináció* fogalmán alapul az az állítás, hogy a marxizmus nem historicizmus.**

Úgy látom, Althusserrel szemben három kifogást emelhetünk: az egyik a történelemnek a *kombinatorikára* való redukcióját érinti. A séma vonzó; a historicistának azonban ki kell emelnie, hogy ebben a kombinációban, ami a múltat, a jelent, és a lehetségesre való utaláson keresztül a jövőt is illeti, az elemek állandóságát kell feltételezni. Ragaszkodni kell tehát ahhoz, hogy a kombinációk egymásra következése során egyetlen elem sem tűnhet el vagy változhat meg radikálisan. Nem teljesen vagy részlegesen eltűnt valóság-e azonban a rabszolga, a jobbágy és a termelőeszközök magántulajdona? Mi értelme van a különbségeket arra visszavezetni, hogy megmutatjuk a kombinációk állandóságát? A kommunizmust is úgy kellene meghatározni, mint a tulajdon egy módját (mint közösségi tulajdont), a kontinuitást látva benne a tulajdon régebbi módjaihoz képest, és nem a radikálisan új mozzanatot, amelyet a kö-

* Uo. 152. old.

** „Világos, hogy a »kombináció« e fogalmán alapul az az állítás, amelyet előzőleg kritika formájában fejtettünk ki, hogy a marxizmus nem historicizmus, mivel a történelem marxista fogalma e kombináció formáinak variációin nyugszik." (Uo. 153. old.)

zösségi valóság fog jelenteni? A historicizmus elleni polémia csak a kombinációban szereplő kifejezések extrém formalizálásához vezet.

Althusser javaslatát mégsem lehet egészében visszautasítani. Elmélet ugyanis nem képzelhető el logikai rendszerek nélkül. A politikai gazdaságtannak vannak ilyen rendszerezői; rajtuk keresztül (vagyis inkább kombinációjukon keresztül) ismerhető meg elméletileg a valóság. Éppen ezért kell azonban újból hangsúlyozni a rendszerezők empirikus kiindulópontját. Az a tény, hogy *a priori* érvényességgel rendelkeznének, feltételezné az empirikus feltételek állandóságát. Az elméletet például a kizsákmányolás folytonossága (és változatai) teszik szükségessé. Ez az elmélet alkotórészeinek olyan rendszerezését kívánja, amely számot ad a termelés és a kizsákmányolás burzsoá módjáról, belső változásairól, megkülönböztető jegyeiről más kizsákmányoló és termelési módokhoz képest. A rendszerezés és a kombinálás állandósága és a struktúra elméleti megvilágítására szolgáló képessége, valamint az empirikus valóság belső módosulásai együtt adják az elmélet jelentőségét.

Ezzel szemben Althussernél az empíriával való kapcsolat gyakran eltűnik, és marad az elméleti dimenzió a maga tisztaságában. Ez utóbbi problémával kapcsolatban válik világossá, hogy míg abban a perspektívában, amelybe Gramsci állította (a valóságok lefordítása azokra az akaratokra, amelyek támogatják) a *tükrözés* kategóriája e szférán belül, mint az eszmék-akaratok szabályozó funkciója nyeri el helyét, az Althusser által felmutatott perspektívában már fenn kell tartania általános elméleti jelentőségét. Ha nagy teret engedélyezünk is az „elméleti invenciónak", az eredmény csak az lehet, hogy az elmélet a valóságos funkcionalitás tükre

lesz. Althusser azonban (aki Gramsci pozíciójának előnyös vonásait szeretné megtartani korlátainak elfogadása nélkül) nem ismeri a valósághoz való ilyen viszonyt. Nyilvánvaló a következmény. Althusser mértéktelenül csodálja Spinozát. Benne látja az elmélet és az ideológia szétválasztásának és megkülönböztetésének modelljét.*

Az ideológia megfelel Spinoza képzeletbelijének, és abban a pillanatban eltűnik, amint megjelenik a megismerés. A valóságban a dolog nem így áll; az *élő* (képzeletbeli) és az *elmélet* közötti kapcsolat bonyolultabb. A gyakorló tőkés „képzeletbelije" (a profit utáni hajsza) tevékenységének célja marad és korlátozza gondolkodását; vagyis megéli a rendszer korlátait anélkül, hogy azok problémává válnának számára; ez a „képzeletbeli" mégsem válik nem-létezővé, ha az elmélet a maga totalitásában értelmet ad neki; ugyanez mondható el a munkás képzeletbelijéről, hozzátéve azt, hogy életében szenvedésein keresztül megéli a rendszer korlátait. Ez ösztönzi olyan ítélőképességre, amely különbözik spontán párjától, amely megmagyarázhatja saját pozícióját a jelenlegi társadalomban és azokat a korlátozó tényezőket, amelyeket az osztály tagjaként él meg. Ez az átmenet nem egy feltételezett homogén időn belül zajlik, hanem

* „Ismételjük meg, jelzésképpen Spinoza híres tételét: első megközelítésben haladhatunk úgy, mintha nem létezne többé politikai gazdaságtan, hogy nem létezik a »konklúzióknak« egy tudománya mint olyan: A »konklúziók« tudománya nem tudomány, miután saját »előfeltételeinek« állandó nem-tudásán alapul, csak működő képzelet... A konklúziók tudománya csak a premisszák tudományának hatása, terméke, ha azonban feltételezzük, hogy létezik a premisszáknak ez a tudománya, a konklúziók állítólagos tudománya... képzeletbeliként ismert, mint az éppen működő képzelet: mint ismert, eltűnik..." (Uo. 128. old.)

olyan elmélet szintjén, amely eszme-akarattá válik, és így bizonyos meghatározott terv szerint a dolgok megváltoztatására törekszik.

Ezen a ponton meg lehet fogalmazni a harmadik kifogást. Ez arra a módra vonatkozik, ahogyan Althusser mint életfilozófust ítéli meg Gramscit. Ha Gramsci nem is tette mindenütt egyértelműen pontossá metodológiai szándékait, elemzésének összefüggéseiből világosan lehet következtetni arra, hogy nem életfilozófiára, hanem a forradalom filozófiájára törekedett. Másként fogalmazva, egy olyan, módszertanilag jól körülhatárolt terület megalkotását javasolja, amelyben az eszmék, bármi legyen is származásuk, sőt érvényességük is (tudományos, művészi vagy metafizikai) gyakorlati irányultságuknak megfelelően jönnek számításba. Világos, hogy ebben a megfontolásban az értékek e terület törvényeinek megfelelően struktúrálódnak át, és így érvényességüknek egy részét elveszítik; épp olyan világos azonban, hogy a javasolt kutatási módszer nem az egyedüli lehetséges. Hozzá kell tenni egyébként, hogy az irányultság ebben az összefüggésben nem hatékonyságot jelent (ellenkezőleg, ismeretes, hogy Gramsci számításba vette a történelem dialektikájának veszteseit is); az irányultság azonban megfelelően elhatárolja a kutatási területet.*

* A *hatékonyságnak* is van fontossága e „területen" belül, ha ezen keresztül motiválódhat a tudomány és az ideológiai közötti különbség ugyanúgy, mint a képzőművészet és az irodalom közötti megkülönböztetés. Nyilvánvaló, hogy ez nem a tudomány és képzőművészet megfelelő kategoriális szintje, hanem az a mód, ahogyan ez ezen a területen tükröződik. Az a mód, ahogyan Croce megoldja (elutasítva) a problémát, nem meggyőző. A képzőművészet nagyobb hatékonyságát az irodalommal szemben ugyanis nem a *puszta praktikusság* (visszhang) értelmében kell mérni, hanem egy új *eszme* praktikusságának értelmében, az ember és a ter-

Ha a gondolatmenet itt további kifejtést érdemelne is, most arra szolgál, hogy megjelölje Althusser tévedését, aki helytelenül utalta Gramsci kutatásait az élet világába anélkül, hogy problémakörében meglátta volna azt a konstruált és ellenőrzött dimenziót, amely semmiképpen sem redukálható a spontaneitásra.*

Ő, aki olyan polemikusan közeledett Hegelhez az elmélet szintjén, Hegel keze között elhagyta a marxista *historicizmust*, mintha ez utóbbi csak a történelmi spontaneitást akarná a tagadás tagadásának értelmében.

10. Ha azonban ezt előfeltételezzük, hol helyezkedik el a Gramsci által javasolt kutatási terület? Milyen kapcsolatban áll az elmélet más szintjeivel?

Az elméletre való hivatkozás lényeges, mert (ahogyan ezt megfigyeltük) a burzsoá társadalom alapvető jellegének történelmi „tagadása" sajátos feltételeit jelenti egy elméleti tudatként felfogott munkástudat keletkezésé-

mészet közötti viszony új felfogásának értelmében. Ezen alapul a képzőművészet valódi gyakorlati képessége és nem egy már meglevő érték egyszerű visszaadásán.

* Althusser Gramsci interpretációját erőszakkal a nem-marxista historicizmus irányába akarja kényszeríteni. Dilthey-nél az elmélet egy világnézet belső igazolására vagy kommunikálhatóságára redukálódik; vagyis végső fokon az embernek, mint a fogalmak alkotójának struktúrájára utal. Ebből semmi sincsen Gramscinál, akinél az egész filozófiai dimenzió visszafordul meghatározott összefüggésen belüli eszmeiséggé-akarattá. Még ami a Weberrel folytatott vitát illeti is, az a történelmi tény, amit Gramsci szem előtt tart, a kálvinizmus. Meghatározottság és felszabadító vállalkozás közötti kapcsolat, amely a kálvinizmusban jelenik meg, Gramscinál egy másik, a munkásmozgalom területén levő meghatározottság és eszme közötti kapcsolat modellje. Weber számára azonban másként fest a dolog. A kálvinizmus eszmei ereje ugyanis a gazdaság „racionalizálására" gyakorolt hatásában van, és ezt teljesíti be. Gramsci számára az eszmék-akaratok szférája (amennyiben kollektív) meg is „támadhatja" (ez a munkásmozgalomra vonatkozik) a struktúrát.

nek. Az egyetlen forradalmi lehetőség saját feltételeinek elméleti felfedezéséhez kötődik, és ahhoz a képességhez, hogy a tényeket abban a perspektívában helyezze el, amelyet éppen ezeknek a feltételeknek a tudatossá válásából származtat.

Miért érzi azonban a historicizmus azt a szükségletet, hogy az *elérendő célok rangsorba állítását* elméletre alapozza? Miért tartja szükségesnek, hogy létrejöjjön az elmélet és gyakorlat közötti kapcsolat, amelyben *gyakorlaton* mást értünk, mint az *elmélet gyakorlatát*, és így mást, mint az értékek kiválasztásának területét?

Egészen bizonyos, hogy a feudalizmus korában az elmélet igénye kisebb volt. Ott ugyanis minden „jobbágy tudja, hogy saját személyes munkaerejének meghatározott mennyisége az, amelyet ura szolgálatában elhasznál".* Ez a tudat rejtett marad a proletariátus számára, amelyik csak e személyes szolgaság továbbélésének felismerésén keresztül sajátíthatja el e tudatot; ez az elsajátítás azonban az elmélet eredménye. Mindez nem jelenti azt, hogy egy értékelő elemet kényszerítünk a dolgok világára; ellenkezőleg, ez egy empirikusan létező világ tudatosulása; ez a valóság azonban csak egy magasabb elméleti vállalkozáson keresztül fedezhető fel újra. A marxista elmélet a történelmi folyamatot nem meghatározatlan és meghatározhatatlan konkrétumnak tartja, amelyet a történelmi tények kontinuitása jellemez; összegyűjti azoknak a tényeknek az ismétlődéseit, amelyek a társadalmi mechanizmusban igazolódnak és ezeket olyan logikai rendszerekké fordítja le, amelyek képesek az ismétlődés megmagyarázására és az ezt megalapozó empíria feltárására.

* *Marx:* A tőke. I. köt. Bp. 1948. 88. old.

Ha azonban „A tőke" tárgya azoknak az empírikus (tényszerű) feltételeknek a feltárása, amelyek fenntartják a kizsákmányolás automatizmusát (ezzel együtt ennek az automatizmusnak a történetiségét-funkcionalitását is), kire bízza Marx azt a feladatot, hogy a gyakorlatban bizonyítsa be ezt a történetiséget azzal, hogy a társadalmi szervezet magasabb rendű formáját valósítja meg? Milyen viszony van a *tagadás tagadása* mint az emberi gyakorlatot meghatározó mozgás (spontán mozgás) és e gyakorlat között, amennyiben ez tudatos? Egy társadalmi rendszer működését egyfelől a természet emberi elsajátítása, másfelől ennek felhasználása szabja meg. Természetesen a felhasználás, az élvezet is történelmi tény.* Általában a burzsoá rendszer, működésének mély mechanizmusa révén, a proletariátus élvezetének lehetőségét mindig a puszta létfenntartásra igyekszik visszavezetni (akkor is, ha a létfenntartást a maga történelmi dinamikájában szemléljük). Éppen ez a mechanizmus az azonban, amelyik a legnyilvánvalóbban határozza meg a kapitalista termelés korlátait is. Ez utóbbinak ugyanis nem a gazdaság, hanem a profit termelése a célja. Az a rémület, amelyet a tőkések tanúsítanak a profitráta süllyedésének minden elemzésével szemben, abból a tényből fakad, „hogy a tőkés terme-

* „Maguk a természetes szükségletek, mint a táplálkozás, ruházkodás, fűtés, lakás stb. az egyes országok éghajlati és egyéb természeti sajátosságai szerint különböznek egymástól. Másrészt az ún. *elengedhetetlen szükségletek terjedelme*, valamint kielégítésük módja maga is *történelmi termék*, s ezért nagy részben az illető ország kultúrfokától, többek között attól is függ lényegesen, hogy abban az országban milyen körülmények között s ezért milyen szokásokkal és életigényekkel alakult ki a szabad munkások osztálya. Ellentétben a többi árukkal, a munkaerő értékének meghatározása tehát történelmi és erkölcsi elemet is tartalmaz." (Uo. 185. old.)

lési mód a termelő erők fejlődésében olyan korlátra talál, amelynek semmi köze sincs a gazdagságnak mint olyannak a termeléséhez; s ez a sajátos korlát tanúsítja, a tőkés termelési mód korlátoltságát, pusztán történeti, átmeneti jellegét; tanúsítja, hogy ez nem a gazdagság termelésére szolgáló abszolút termelési mód, ellenkezőleg, a gazdagság fejlődésével bizonyos fokon konfliktusba kerül.*

A korlát ily módon kifejlődik: „mennél jobban fejlődik azonban a termelő erő, annál inkább ellentmondásba kerül a fogyasztási viszonyok szűk alapjával".** A termelő erők és a fogyasztás közötti arány (amelyen keresztül a profit kialakul) bizonyos szinten korlátjává válik a termelő erőknek.

Azt jelenti ez, hogy a marxizmus a kapitalizmus belső katasztrófáját várja? Marx óvott egy ilyen következtetéssel szemben, ragaszkodva az ellentendenciák létezéséhez.*** A korlát azonban akkor is valóságosan működik, ha a gyakorlat állandóan fel is függeszti azt. Egyébként a korlát felfüggesztése maga is ellentmondásokkal terhes, és a proletariátusnak a korlát eredetiségéből kell kiindulnia a maga gyakorlatában, hogy megfelelően ki tudja használni az ebből származó ellentmondásokat.

Munkás szempontból ez ismét csak az *elmélet központi szerepére* utal. Ebben az esetben a legnagyobb ve-

* Uo. III. köt. Bp. 1951. 280. old.

** Uo. 283. old. — A kapcsolatnak ilyen megoldását illetően Maurice Godelier írására hivatkozom: „Rendszer, struktúra és ellentmondás »A tőkében«". Lásd „Les Temps Modernes". 1966. november, 146. szám, 857. old.

*** „Ez a folyamat a tőkés termelést hamarosan az összeomlásba vinné, ha a centripetális erő mellett nem hatnának állandóan ellentétes irányú, decentralizáló tendenciák." (Uo. 285. old.)

szély a dialektikus elemek tendenciákra, ellentendenciákra és ezek harcára való redukálása a határ (ami a munkás számára *korlát*)* forrásának észrevétele nélkül. Ebben az esetben a politikai gyakorlat csak a legtipikusabb formákban való beékelődésre, azok kijavítására és korlátozására törekedhet, de semmi többre. Ez olyan gyakorlat, amely egy perspektívára korlátozza magát, amelyen túl a korabeli valóság lényeges aspektusait hagyja elveszni. A rendszer működésének korlátai ma nemcsak a munka világának állandó és szokásos felépítését érintik, hanem a monopolkapitalizmus korszakában a gazdagság olyan egyre nagyobb részének bevonásáig jutnak el, amelyet a rendszer kénytelen elpazarolni (amelybe különleges esetként a háborúk is beleértendők). Gramsci, ha egy sajátos esettel kapcsolatban is, de nagyon élesen fogalmazta meg ezt a jelleget; ennek alapján a modern kort úgy határozta meg, mint amely állandó, meg nem szűnő harcban áll, hogy meneküljön „a profitráta süllyedésének törvénye"** alól. Világos, hogy a rendszer mozgó határa megszűnik, amint a proletariátus elveszíti az egyesülés elméleti képességét, és nem veszi észre azt a kapcsolatot, amely a kapitalista rendszer konzerválásának szükségletét a gaz-

* Más-más összefüggésben Marx különbséget tesz határ = Grenze és korlát = Schranke között. A határok egy meghatározott rendszeren belül jelentkeznek és nem akadályozzák e rendszer fejlődését az adott társadalmi viszonyok alapján; a korlátok csak olyan erők kapcsolatában érezhetők korlátoknak, amelyek már a rendszeren kívülre helyezkedtek, például a burzsoázia a feudalizmushoz képest. Lásd *Marx:* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1953. 542—543. old.

** *Gramsci:* A történelmi materializmus... Id. kiad. 212. old. Lásd még *A. Gorz:* Marcuse egydimenziójú embere. „Critica Marxista" 1965. 2. számában, a 232. oldalon, ahol a rendszer elviselhetetlen irracionalitását fogalmazza meg.

dagságnak ezzel a szétszórásával és lerombolásával köti össze. Ebben az esetben a munkások passzivitása, a hajlékonyságuk, hogy magukévá tegyék (a fogyasztás hasonló módjain keresztül) a kapitalista szükségleteket, a rendszer konzerválásának aktív elemeivé válnak.

Az ellenkező esetben azonban a korlátok valóságos jelenléte mindenek előtt két következtetéshez vezet: az egyik az, hogy e terület önmagától nem szabadulhat meg határaitól, hanem egyszerűen alárendeli magának azokat; a második az, hogy a határoktól való megszabadulás az emberi gyakorlat eredménye, amelynek alapjaként az elmélet (különböző szintjein) lényeges feltételt jelent. Az elmélet feladata az Althusser által kijelölt szinten annak megjelölése, hogy miért és mi módon válnak a *határok korlátokká;* a Gramsci által megjelölt szinten viszont az az elmélet feladata, hogy úgy rangsorolja a célokat, hogy a rendszer határai és korlátai rávilágítsanak történeti meghatározottságára.

11. A lecke, amelyre az althusseri követelés a marxista historicizmust taníthatja (amelyet most már nem mint az empirikus tapasztalat filozófiáját, hanem, mint a forradalmi gyakorlat filozófiáját tekintjük), az, hogy ismét gondolja végig saját elméleti alapjait.

Egyébként ez az, ami a marxista historicizmus és a voluntarizmus közötti különbséget meghatározza. Voluntarista lenne egy olyan megoldás, amely nem vetne számot egy meghatározott gazdasági-társadalmi rendszer határaival, korlátaival és belső ellentmondásaival; voluntarista lenne egy olyan megoldás, amely nem venné figyelembe a természet emberi elsajátításának adott fokát, és olyan megoldásokat javasolna, amelyek elszakadnak ettől a viszonytól; elszakadnának továbbá attól a Gramsci által hangsúlyozott konkrét lehetőség-

től, hogy konkretizáljanak egy működő kollektív akaratot.

Az erre az elméleti dimenzióra képes *voluntarizmust* Gramsci határozottan historicizmusnak nevezi. Nem uralja-e azonban az ilyen formát ugyanúgy az ideológia? Nem kényszerül-e arra, hogy más területeken mozogjon? Nem él-e még Gramsciban az a remény, hogy a szituációkat kényszeríteni tudja azoknak az eszméknek a mozgósításával, amelyeket Marx, idealista hazugságok lévén, létező társadalmi viszonyok leszármazottjainak tartott?

Az ilyen típusú bírálatokra már válaszoltunk, amikor Gramsci kutatásainak törvényességét hangsúlyoztuk. Ezt úgy lehetne jellemezni, mint egy erőfeszítést az *ideológia* és szociológiai *státusának* összekapcsolására, azzal a következménnyel, hogy olyan értékek alapján kell megítélni (a korabeli világgal kapcsolatban), amelyek nem közvetlenül az empirikus létből származnak, hanem egyfelől azokból a határokból és korlátokból, amelyeket a kapitalizmus modern formája mutat az empirikus létben, másfelől pedig a kollektív gyakorlat alapján megjelenő felszabadítás eszme-akaratából. Az elméleti dimenzión keresztül, amely az eszmék-akaratok metodológiai meghatározottságával tudatosítja a határokat és korlátokat, amely újból és újból megtámadja ezeket a határokat és korlátokat, származik az empirikus szféra átstruktúrálódása az elérendő célok meghatározásában és rangsorolásában.

Az ilyen típusú kutatás és értékelés fontosságát ösztönözni és védelmezni kell. Érvényessége kiterjeszthető (a történelmi és filozófiatörténeti kutatásokkal kapcsolatban) más társadalmi összefüggésekre is, amelyekben az emberi társadalmi valóság hasonlóképpen nem jele-

nik meg egy elméletileg lehatárolt gyakorlat aktív beavatkozása nélkül. Meg kell védeni ezen kívül a gyakorlat öntudatlan mozzanatainak túlértékelésével szemben is. Senki sem tagadja a nyelvészeti és etnológiai kutatások fontosságát. A filozófusnak azonban az a kötelessége, hogy felhívja a figyelmet azokra a veszélyes tendenciákra, amelyek a *megdermedt gyakorlat* és az el nem kötelezettség magasztalásából származnak.

Mindezt feltételezve is, világos az a tény, hogy a marxista historicizmus (még ha Gramsci értelmezése szerint fogjuk is fel) nem oldja meg önmagában a marxista elmélet egész totalitását.* Kívülreked egy alkotó elméleti dimenzió. Althusser hibája az, hogy ezt az elméleti dimenziót arra kényszerítette, hogy bezáruljon önmagába és önmagát ünnepelje. A historicizmus nem követheti el ugyanazt a hibát. Tudatában kell lennie, hogy az elméleti kérdéseken mérhető le a marxista gondolat tevékenysége, vagyis egy olyan elemzés elmélyítése, amely elméletileg világosan fejezi ki azt, amely zavarosan jelenik meg az empirikus tapasztalatban, és valóban mélyen alapozza meg a forradalmi-történelmi tapasztalatot. Althusser azt hiszi, hogy megoldotta a feladatot, amikor vád alá helyezte a historicizmust; a valóságban azonban a historicista és szociológiai jellegű *értékmotivációk* tartották magukat a legtovább. A jelenlegi helyzetben (Althusser kutatásai után is) nemcsak hogy nem küszöbölhetők ki (ami lehetetlen is lenne a fent említett okok miatt), hanem annyira elevenek, hogy képesek saját érvényességük terjedelmének és kor-

* Ez a legmélyebb aspektusa Cesare Luporini „Realitás és történetiség: ökonómia és dialektika a marxizmusban" című cikkének. („Critica Marxista". IV. évf. 1. szám. 1966.)

látainak elméleti felmérésére, következésképpen képesek megérteni az elméleti megismerés elmélyítésének szükségességét.

12. Ennek az írásnak a konklúziójaként ismét felvethetjük azt a kérdést, hogy vajon Gramscinál az érvényesség területe módszertanilag teljesen a marxista historicizmus néven nevezett kutatástípusra korlátozódik-e, vagy hogy a *totalitás* problémája nem veszti-e el azt a módszertani értelmet, amelyet fentebb jelez-tünk, és nem válik-e ezzel szemben olyan törekvéssé, hogy mindent *egységesen* saját szabályai szerint ítéljen meg. Ebben az esetben (és csak ebben az esetben) Gramsci néhány elméleti megoldása veszélyesen közel kerülne az idealizmushoz és a szabadság birodalmába való átmenet egy kultúra valóságra való kényszerítésének embertelen látszatát öltené.

Úgy vélem, hogy Gramscinál a módszertan a lényeges, ahogy ezt azok a tanulmányok és kutatások is megerősítik, amelyek Gramsci tételeiből indultak ki, akkor is, ha ezzel kapcsolatban meg is kell jegyeznünk, hogy a gramscii kérdésfeltevésekhez képest a történelmi és szociológiai képzelet egyfajta megrövidülése bizonyosodott be.

Mindenesetre Gramscinál nyomon követhető minden szükséges elem ahhoz, hogy vissza tudjuk utasítani a historicizmusnak azt a popperi interpretációját, amely szerint ez a *totális és üres* változás filozófiája, amely az *engineering* konkrétságával áll szemben. A valóságban Popper dicséri a historicizmust, mikor antiburzsoá totalitásként határozza meg, a marxista historicizmus azonban tudatában van annak a ténynek, hogy még a totalitás filozófiája is visszaeshet az empirizmusba, ha a kutatást nem támogatja az elmélet, vagyis ha az el-

méleti rendszerek nemcsak általában nem teszik érthetővé a burzsoá társadalmat, de levését, strukturális módosulásait sem.

Ellenkezőleg, az elméleti rendszerekből nem a burzsoá társadalom javítgatása következik, hanem éppen annak bemutatása, hogy a javítgatás nem képes kiküszöbölni a korlátokat, amennyiben ezek a burzsoá társadalom határaiból származnak. Egy totalizáló elméleti-gyakorlati szférára való utalás nélkül azonban a tiszta elmélet is kockáztatja, hogy eszközzé (a saját tisztaságára való hivatkozás ellenére) vagy akadémizmussá válik. Ebben az összefüggésben Gramsci gondolatvilága, ha nem is nyújt valamennyi kérdésre megoldást, mégis egy kritikai marxizmus rekonstruálásának lényeges mozzanata marad, amely történeti és szociológiai összetevői segítségével fontos ösztönzést nyújthat a forradalmi gyakorlat elméleti megalapozásához.

UMBERTO CERRONI

Részlet a Marx és a modern jog c. kötetből*

KANT ÉS A JOGI KATEGÓRIA

Azt akarjuk bebizonyítani, hogy a *jognak* tudomány tárgyaként való fölfogása lényegében csak két feltétellel lehetséges: 1) ha gyökeresen különválasztjuk a pozitív jogot a természetjogtól, tehát a tiszta eticitás szférájától 2) ha ez a különválasztás szilárd, tartós, tehát tudományosan érvényes: vagyis a jogot nem valami eszmei-normatív jellegű szféra alárendeltségébe állítja. Ebből hipotetikus úton néhány korellárium következik: elsősorban az, hogy a társadalom és a természet között olyan objektív kapcsolatot kell felkutatnunk, amely meg tudja szüntetni a jognak az eszmére, illetve a jognak a tényre való ellentétes „redukcióit", s lehetővé teszi, hogy ez az alárendeltség *ne zárja ki* a jogból az eszmei mozzanatot, egyúttal azonban *foglalja magába* az anyagiság mozzanatát.**

* A kötet megjelenési éve: 1962.

** Természetesen, sohasem lehet szó arról a látszólagos „egységről", amely — például Gentilének és követőinek felfogása szerint — csak a valóságosnak az eszmeire való végleges visszavezetése árán valósul meg. Az efféle egység, éppen mert nem közvetíti a pozitivitást a maga sajátos formájában, szükségképpen (és még súlyosabb következményekkel) ismét a jog moralisztikus és irracionalista megalapozásába torkollik. Lásd erre vonatkozólag Gentile és más Hegel-epigonok határozott intuíciós tendenciáit. Az összeötvözhető (és nem tartósan heterogén, azaz specifikus) ellentétek ilyesféle, pusztán látszólagos egységét illetően érdekes J. Binder elemzése („A jogfilozófia megalapozása". Torino 1945), amelyben az alábbihoz hasonló, nyílt és jellemző megállapításokat találhatunk: „Bár

Nem látszik abszurdnak az a feltevés, hogy van lehetőség természet és társadalom, eszmeiség és anyagiság szétválasztó jellegű egységére: ezt végeredményben maga a jogi jelenség alapozza meg, amely kettős természetű, és kétarcú Janusként tekint a világ két kontinense felé. Feltevésünk mellett szól az is, hogy a modern jogi gondolkodás szakadatlanul, újra meg újra megpróbálkozik a jogi jelenség két alkotóelemének összeforrasztásával vagy közvetítésével. Az újkori jogtörténet figyelmes vizsgálata valóban arra utal, hogy a jog „redukciója" során a fejlődés egyik alapvonala sem a jogi jelenség kettősségét szüntette meg (ami persze nem is lehetséges, ha elfogadjuk, hogy a jog összetett szerkezetű: egyrészt *norma* vagy tipizáló akarat, másrészt *pozitív*, azaz hatékony norma), hanem inkább az egyik mozzanat keretében magyarázta *mindkettő* a másikat.

A klasszikusnak nevezhető vonal — Kant, Jellinek, Kelsen — elsősorban arra törekszik, hogy megkülönböztesse a jogot a természetiség szférájától, s a jogi jelenséget úgy magyarázza, mint magának a természetiségnek az elrendezőjét, normát, amely a tényt maga alá rendeli, elrendezi és megszervezi, *kellést*, amely felette áll a *létnek*. Ez a vonal a német közjogi irodalomban és a kelseni normativizmus tiszta elméletében kulminál. Kiindulópontja Kant, a célok birodalmának az eszközök birodalmától, a humanitás és szabadság birodalmának

a tudat mint gondolkodás a gondolat és az elgondolt egysége, az objektum sohasem a gondolkodó, hanem csakis az elgondolt, az elgondolttá-váló *(Gedachtwerdende)*, a tudat pedig, mint a gondolkodás szubjektuma, ha *önmagát* gondolja, maga is csak elgondolt, a gondolkodás tárgya. A gondolkodás tehát, szubjektum és objektum, gondolat és elgondolt egysége lévén, uralkodó elem az objektummal mint pusztán elgondolttal szemben, amelyet átfog és meghalad." (31—32. old.) — *(Cerroni megjegyzése)*.

a természetiség és szükségszerűség birodalmától való kanti megkülönböztetése, eredménye pedig a modern normativizmusban és ennek tiszta jogi logikájában megtestesülő látszólagos harmadik álláspont. Nos, kanti formájában ez az irányzat elég világosan felfedi, hogy a jogtudománynak mint a moráltól elkülönített és megkülönböztetett diszciplínának a szervezése két alapvető probléma megfogalmazásához vezet: az egyik a normáknak, vagyis a tipizáló akarat jogi strukturálásának formai *érvényessége*, a másik a normák reális *hatékonysága* és pozitivitása, azaz a jog mint átfogó rendszer valóságos kényszerítő ereje, reális történelmi hatékonysága. Ennek az irányzatnak, ha következetesen ragaszkodik kiindulópontjához — a jognak mind az erkölcstől, mind a természettől való megkülönböztetéséhez —, szükségképpen ki kell űznie a jogi szférából a filozofáló eticizmust egyfelől, s a tény okozatiságát másfelől. Kant nem véletlenül állapít meg a jog két szemközti határán két határjelenséget *(ius aequivocum)*, amelyek példaszerűen körvonalazzák a problémát: a *méltányosságot* a jog és az erkölcs határán, a *szükségjogot* a jog és a természetiség határán.* Mind a méltányosság — az a bizonyos arisztotelészi „leszboszi király", aki egy nem-tipikus, tehát nem jogi, hanem erkölcsi kritérium nevében az egyedi eset tekervényességéhez és individualitásához alkalmazkodik —, mind a „szükségjog" — a természetiséggel szemben pusztán a természetiség kifejtése — nyilvánvaló extrapolációi a jogvilágnak, amely meghatározásánál fogva a tipikus cselekvések világa, minthogy normatív vagy általánosító eljárások szférája. A jelenségnek, ahhoz, hogy ne erkölcs legyen, hanem jog *(ius*

* *Kant:* Politikai, történelem- és jogfilozófiai írások.

strictum), a méltányosságon *innen* kell végbemennie, ahhoz pedig, hogy ne pusztán egy természeti erő kifejtése legyen, hanem jog, az okság szféráján is *innen* kell lennie. A kérdés éppen ez: lehetséges-e egy harmadik szféra, ahol az emberi cselekvések úgy tekinthetők, mint a norma elvontságának és általánosságának szintjén szervezhető tipológia tagozódásai, s a kényszerítő erő működésbe léphet anélkül, hogy a nyers erő szintjére süllyedne. A problémát más terminusokban is megfogalmazhatjuk: lehetséges-e az *egyéni* adottak *egyenlő* kezelése, vagyis az emberi magatartások olyan általánosítása, amely semmi engedményt nem tesz az érdek különösségének. Éppen ezek az általános szabadság kibontakozását előmozdító és biztosító egyetemes és pozitív törvényhozás lehetőségének kanti terminusai. Sőt, ezen a szinten azonnal érezhetőbbé válik annak az újkori problémának a hordereje, amely a jogot mint egyéni szabadságjogok egalitárius kiegyenlítését kezeli, szoros párhuzamban a kötelező, de szabad, mert racionalizált együttélés lehetőségének szigorúan politikai problémájával. Bennünket itt a probléma első megfogalmazása érdekel, továbbá az is, hogy — futólag — áttekintsük, milyen antinómiák következnek a kanti megoldásból, amely szilárd pontja a modern jogi gondolkodás java részének. Kantnak lényegében véve nem sikerül a jogi szférát külön szféraként rögzítenie, minthogy eljárásmódjával nem képes kapcsolatot teremteni a jog tényszerűsége és eszmeisége között (bár érzi ennek a kapcsolatnak a szükségességét). Kant felfogásában ezért a jog állandóan hol az erkölcs, hol az erőszak felé billen, s egyszer a „teljes külsőlegességet" nélkülözi, amely az erkölcstől különbözteti meg, másszor pedig a racio-

nalitást, humanitást vagy egyetemességet, amely az erőszaktól választja el.

Vegyük például az erkölcstől a joghoz mint keretek közé szorítható törvényhozáshoz való átmenet kanti konstrukcióját. Az erkölcsi imperativusz — írja Kant — „olyan kötelességeket előíró elv, amelyekből a továbbiakban mások kényszerítésének képességét, azaz a jog fogalmát származtathatjuk."* A jog mintáját tehát az erkölcsi előírás szolgáltatja, hiszen „a becsületes, azaz a jognak megfelelő cselekvés maximája olyan követelmény, amelyet csak az etika állíthat elém". A jog etikai megalapozásának kettős oka van: először is, „saját szabadságunkat (amelyből az összes erkölcsi törvények, következésképpen az összes jogok és kötelességek is erednek) csak az *erkölcsi imperativusz* révén ismerjük meg"; másodszor, „elgondolhatunk ugyan olyan külső törvényhozást, amely csak pozitív törvényeket tartalmaz, ám ebben az esetben fel kell tételeznünk egy természeti törvényt, amely a törvényhozót tekintéllyel ruházza fel (vagyis azzal a képességgel, hogy pusztán akarata útján kényszeríthesse a többieket)". Ebben a vonatkozásban tehát a jog az erkölcshöz közeledik, vagy legalábbis fel kell tételeznie az erkölcsöt, mint a jog kötelező erejének alapját és alkotórészét, mind abban az értelemben, hogy az egyéni jogok az egész pozitív törvényhozást megelőző egyéni szabadság fogalmából fakadnak, mind pedig abban, hogy maga a pozitív törvényhozás annyiban kötelező, amennyiben erkölcsileg megalapozott. Mi hát a jog sajátos megkülönböztető jegye? „A szigorú jog — írja Kant — kétségkívül

* Az idézetek *Kant:* A jogtudomány metafizikai elvei c. munkájából valók.

azon a tudaton alapul, hogy mindenki köteles a törvényhez igazodni; de ha a jognak tisztának kell lennie, nem szabad és nem lehet erre a tudatra mint ösztönzőre hivatkoznunk, amely meghatározza az akaratot, hogy ennek a törvénynek engedelmeskedjék; ez a jog nem támaszkodhat másra, mint egy olyan külső kényszer lehetőségének elvére, amely általános törvények szerint együtt létezhet mindenkinek a szabadságával." Ily módon — vonja le Kant a következtetést — „a jog és a kényszerítő képesség ugyanazt jelenti". De nem azt mondta-e az imént, hogy a kényszerítő képesség egyedüli alapját az erkölcsi előírásban találhatjuk meg? Másrészt viszont Kant, amikor közjogi rendszerét vázolja, tagadja a tekintély erkölcsi megalapozását. Ekkor már így ír: „A főhatalom eredete a neki alávetett nép számára gyakorlati szempontból kifürkészhetetlen, vagyis az alattvalónak nem szabad *szőrszálhasogató okoskodásokba* bocsátkoznia ezt az eredetet illetően, mintha kétséges volna, hogy kell-e ennek a jognak engedelmeskedni *(ius controversum)*", s így — az ellenállás jogát eltemetve — Kant arra a végkövetkeztetésre jut, hogy „a fennálló törvényhozó hatalomnak engedelmeskedni kell, bármi legyen is az eredete", „az állam legfőbb törvényhozójával szemben tehát a nép semmiféle törvényes ellenállást nem tanúsíthat; mert jogállam csak úgy lehetséges, ha mindenki aláveti magát ennek az egyetemes törvényhozó akaratnak". Ne feledjük, hogy ugyanarról a jogállamról van szó, amelyről az előbb még úgy tűnt, mintha közvetlenül az erkölcsi előírásból származna. Ebben a második aspektusban a jog láthatólag nem különbözik többé az erőtől, a tény nyers természetiségétől. Előbb az erkölcshöz kanyarodott vissza, hogy elkülönüljön az empíriától, most viszont az empíriának

rendelődik alá, hogy elkülönüljön az erkölcstől. És ez még nem minden. Ha figyelemmel kísérjük Kant eljárását, a puszta formai ellentmondásnál jóval bonyolultabb dologra bukkanunk: általános tautológiát fedezünk fel, amely képtelen kibogozni a jog specifikumának összegubancolódott csomóját. Kant ugyanis azt az eljárást követi, hogy a „szigorú jog" felépítése végett az erkölcs egyetemesen kötelező érvényéhez folyamodik, azaz a jogi kategória strukturálása során *transzcendálja a tényt*, s a pozitív törvényhozás alapjául éppen az embereknek mint személyeknek szabad együttélése során tapasztalható *racionalitást* posztulálja, amely elvonatkoztat a ténytől, az empíriától és *a prioriként* tételeződik. Minthogy azonban a racionalitás olyan törvényhozást alapoz meg, amely hatékony elrendezője kíván lenni az empíriának, az utóbbit — bár előzőleg ki volt zárva — e törvényhozás tartalmaként kell összefoglalni, mégpedig *úgy, amint volt*. Az történik tehát, hogy az empíria közvetítés nélkül kerül a jog kötelező erkölcsi érvénye mellé, ha ez a jog *szigorú* és *pozitív*, azaz keretek közé szorítható kíván lenni, és hatékonyan akarja szolgálni az együttélés racionalizálását. Ebből végül is az következik, hogy a jogi kategória lényegében véve magyarázat nélkül marad, s hol erkölcsi kötelezettségként, hol puszta erőként lép fel. Továbbá: a lét szférája, miután a jog kategoriális konstrukciója során transzcendálták, majd hallgatólagosan ismét bevezették, többszörösen is eltorzul: amikor kizárják ebből a konstrukcióból (tehát a *kellés* szférájából vagy az emberi szférából), merő természetiséggé süllyed, amikor pedig a jogi kategória közvetítés nélküli srukturálása végett *visszatér*, empirikus nyerseségében értékké emelt természetiségnek bizonyul. Így a jelenség és a noume-

non dichotómiája egy eredendő dualizmusban oldódik fel, amely esetenként a viszony valamelyik véglete felé csúszik: hol az érzéki szférát megformáló, a szabadság szellemi birodalmát az egész természeti világra kiterjesztő érzékfeletti szférának mutatkozik, hol pedig az emberi történelmet egy „természeti terv" kibontakoztatásával alátámasztó érzéki szférának.*

A kanti jogelmélet — amint mondják — jogi formalizmusba torkollik, és a modern normativizmus elméleti megalapozásául szolgál. Ez a megállapítás helyes, bár tudatában kell lennünk annak, hogy a formalizmus különleges esetéről van szó: olyan formalizmusról, amely *éppen a formalizálás*, tehát a tartalomtól való *elvonatkoztatás* révén *telik meg* azokkal a tartalmakkal, amelyeket eredetileg nem akart elismerni. Kiderül, hogy a forma vagy érték *egy tartalom formája*, érték-burok, amely azzal, hogy a tényt közvetítés nélkül, sajátos természetét meghagyva (mert transzcendálva) foglalja magába, szükségképpen a tény valóságos mivoltához igazodik. A kötelesség eltekint az érdektől, a maga erejéből strukturálódik mint *a priori* vagy tiszta racionalitás, de mivel később egy ismeretlen érdek általánosítása kíván lenni, ezt szükségszerűen a maga ismeretlen dimenziójában általánosítja, s mint érdeket, mint különöst emeli az érték rangjára. Ezzel pedig óhatatlanul lesüllyeszti a kötelességet vagy értéket, vagy egyetemességet a méltatlan érdek szintjére.

Megérthetjük ebből, hogy a kanti jogelmélet bizonyos szakaszai miért éppoly nyersen materialista jellegűek, mint amilyen kifinomultan spirituálisak a premisszák: a „csillagos ég", és „az erkölcsi törvény ben-

* Uo. 124., 133., 134., 137. old.

nem". Elég, ha futólag emlékeztetünk rájuk.* 1) Az első birtoklás joga csak azért származik az „eredeti földközösségből" a külső szabadság törvényével kapcsolatban, mert „a joggal ellentétes az a maxima, amelynek értelmében (ha törvényerejű volna) a szabad rendelkezésű tárgynak *magánvalóan* (objektív módon) *birtokos nélkül* kellene lennie *(res nullius)*". Ez színtiszta tautológia, amit megerősít az a tény, hogy „a közös birtoklás ugyanis az egyetlen állapot, amely lehetővé teszi számomra, hogy a dolog magánhasználatából minden más birtokost kizárjak" — azaz a közös birtoklás eleve nem más, mint *közösen bírni valamit abból a célból, hogy felosszák azt.* 2) A személy legmagasabbrendű méltósága célt jelent, amennyiben csupán *méltóság* (az emberség elvont hordozója), nem pedig a személynek mint az emberi nem szerves társulása tagjának *történelmi* méltósága; mindannyiszor dologgá és eszközzé süllyed, valahányszor egy valóságos történelmi viszonynak próbál modelljéül szolgálni: így a „reális természetű személyi jog" esetében, amely „egy külső tárgy birtoklása *mint dologé* és használata *mint személyé*". Kant itt elméleti értékké emeli az empirikus bérmunka-viszonyt, szétválasztva a lelket (vagy emberi méltóságot vagy jogi szubjektivitást) és a testet (vagy az egyén történelmi-érzéki tevékenységét vagy társadalmiságát), ami lehetővé teszi, hogy a munkatevékenységet mint dolgot birtokolják, a munkással pedig mint („szabad") sze-

* Jegyezzük meg közbevetőleg, hogy a „személyiségetikának" ezeket a különös „lefokozódásait" többnyire úgy tekintik, mint az „öreg" Kant „különcségeit", amelyek kívül esnek a rendszeren, s ezért kihagyhatók az általános értékelésből (szemben az „önmagáért való erkölcs" „nemességével"); holott — az én megítélésem szerint — strukturálisan és szervesen hozzátartoznak Kant általános módszeréhez. — *(Cerroni megjegyzése.)*

méllyel szerződjenek. 3) A házasságban, miután a nemi aktus során — az érzékiség terén, amelyet Kant megvet és transzcendál — „az ember önmagát redukálja dologgá, ami ellentétes az emberségnek a személyiségben rejlő jogával", a racionalizálás csak egy feltétellel lehetséges, „ha ugyanis, mialatt a két személy egyikét a másik *mint valami dolgot* veszi birtokába, ez a maga részéről szintén birtokába veszi a másikat", s így „ismét megtalálja önmagát és helyreállítja személyiségét". Itt egyfelől azt látjuk, hogy az *emberi méltóság* visszaszerzése a házasságban, amelyet Kant a nemi kapcsolat érzékiségének transzcendálásával kívánt megalapozni, nyilvánvalóan csak a személyek dologgá való *általános lefokozása* révén valósul meg. Másfelől a házasságnak a puszta *commercium sexuale* racionalizálására irányuló humanizálása vagy jogi intézménye kimerül a nemi szervek kölcsönös birtoklásának nyerseségében, s így a jogi házasságkötés a saját testünk elidegenítésének kettős szerződésévé válik, olyannyira, hogy „ha a házasfelek egyike elszökik vagy egy másik személy birtokába adja magát, a másik félnek jogában áll, hogy bármikor és vitathatatlanul visszavegye saját birtokába, mint valami dolgot". 4) A családjogban „a házasságból született utódok felnevelésének és eltartásának kötelességét", valamint a gyermekek „mint személyek" „eredendő és veleszületett" jogát a szülői gondviselésre semmissé teszi az a passzus, amely szerint „amikor a szülőknek gyermekeikre mint házuknak egy részére való jogáról van szó, a szülők nem szorítkoznak pusztán annak kinyilatkoztatására, hogy gyermekeiknek, ha elszöktek, kötelességük visszatérni az ő birtokukba, hanem felhatalmazásuk van az elszökött gyermekeket ismét birtokukba venni, dolgokként (elszökött háziállatokként) ke-

zelni és elzárni". 5) Közjogi téren Kant, a modern burzsoá jogon alapuló állam teoretikusa, elutasítja a hatalom isteni eredetét, de leszögezi, hogy a „minden tekintély Istentől való" formula úgy értendő: „mintha"; éppígy egyszer azt állapítja meg, hogy a törvényhozó hatalom a népé, máskor meg elítéli az ellenállás jogát és a királygyilkosságot, mert mindkettő felforgatja az uralkodó és a nép kapcsolatát: „ez lesz urává az előbbinek, holott létezését az uralkodói törvényhozásnak köszönheti". 6) Végül, a büntetőjogban a büntetőtörvény kategorikus imperativusával, amelynek értelmében „jobb, ha egy ember hal meg, mintha egy egész nép megy tönkre", szembekerül a „hasonlót hasonlóval" vulgáris és empirikus törvénye, amely azon alapul, hogy „ami érdemtelen rosszat másvalakivel teszel, magaddal teszed". Így az *a priori* meghatározott büntető igazságszolgáltatás „tisztasága" a tolvaj nyers, utilitarisztikus elítélésébe csap át, annak a kritériumnak a nevében, hogy „aki rabol, megingatja az összes többiek tulajdonának biztonságát, megfosztja tehát önmagát (a szemet szemért joga szerint) minden lehetséges tulajdon garanciájától".

Kantot illetően tehát Schillerrel zárhatjuk fejtegetéseinket: „Kantban, éppúgy, mint Lutherben, mindig van valami, ami egy szerzetesre emlékeztet, aki otthagyta kolostorát, de a nyomaitól sohasem tud teljesen megszabadulni". Kant csupán azért zárja le a vallásos teológia korszakát, mert megnyitja a világi teológiáét, és róla is elmondhatjuk, amit Marx Lutherről írt: hogy a hit tekintélyét csupán a tekintély hite kedvéért ítélte el — azaz csupán azért verte le az emberi-társadalmi szervezetről a vallás patináját, mert e szervezet világi jellegét teológiai színezetűnek — pusztán jogi természe-

tűnek — fogta fel. Kant igyekezett a jog kategóriáját úgy felépíteni, hogy elszakítsa az eticizmustól, de mivel nem tudta a jogot egy tartós és szilárd, az etikától független változó függvényeként felfogni, végül is eticizmussal itatta át, ahogy a természet „tisztátalanságától" is hiába igyekezett megóvni, mert végül is az erőre alapozta. Az eredmény éppen ezért az volt, hogy a kötelező érvény az erő szintjére süllyedt, az erő pedig ezzel összefüggésben kritikátlanul kötelező érvénnyé fokozódott.

GONDOLATOK A CSALÁD ÉS A TÁRSADALOM VISZONYÁRÓL*

Módszertani problémák

1. Aki a család tudományos vizsgálatára vállalkozik, olyan problémával kerül szembe, amely két okból is rendkívül bonyolult: először azért, mert a család tudományos kritériumokon alapuló tanulmányozása alig egy évszázados történetre tekinthet vissza**, valamint azért, mert a kérdésnek ez a rövid, tudományos pályafutása a pusztán elméleti-spekulatív és egyenesen vallási jellegű kutatás tartós hagyományával áll szemben. Végül tegyük hozzá, hogy ez a helyzet különösen súlyosnak bizonyul Olaszországban, ahol a szociológiai kutatás egészen új keletű és még nem támaszkodhat megbízható vizsgálatokra.

Mindez különleges módszertani óvatosságra int bennünket, és arra ösztönöz, hogy először azokat a nehézségeket állapítsuk meg, amelyek magából az általánosan elfogadott családfogalomból adódnak, mégpedig főleg abból, ahogyan ezt a fogalmat a jogászok értelmezik. Ezzel kapcsolatban rögtön meg kell jegyeznünk,

* A megírás kelte: 1964.

** Egyetérthetünk Engelsszel abban, hogy „a család története 1861-ben kezdődik. Bachofen »Mutterrecht« című művének megjelenésével." (*Engels:* A család, a magántulajdon és az állam eredete. Bp. 1949. 14. old.) Az első jelentős tudományos értekezések közé az alábbi munkák sorolhatók: *J. F. Mc Lennan:* Primitive Marriage (1865); *Giraud—Teulon:* Origines de la famille (1874); *J. Lubbock:* The Origin of Civilization (1870); *L. H. Morgan:* Ancient Society (1877), valamint Engels idézett műve. (1884).

hogy valószínűleg nincs súlyosabb és hagyományosabb módszertani hiba, mint a gondolatmenetet a családnak erre az előzetesen megszerkesztett fogalmára alapítani, ahogy ez a modern szociológia egyéb területein történik. Ha azt a kérdést tesszük fel legelőször, hogy mi a család (vagy hogy mi az állam, mi a társadalom), akkor — Leninnel szólva — a végén kezdjük, vagy puszta elméleti spekulatív konstrukcióra korlátozzuk a vizsgálódást, kizárva még a lehetőségét is annak, hogy a család fogalmát az intézmény reális történelmi fejlődéséhez kössük. A család mint általános kategória ekkor már önmagában véve is *üres* fogalmi kategória, amelyből minden történelmi problematika kiveszett: az *intézmény* története nem lehet több, mint a család*fogalom* történetének illusztratív tagozódása. Más szóval, a családra mint fogalomra vonatkozó elmélkedés csak egy „családfilozófiát" eredményezhet, amelyből azután kirajzolódik a család társadalmi története. Nem véletlenül tartozik e téren a legszívósabb hagyományok közé éppen az az eszme, hogy nem a család a társadalom tagozódása és szülöttje, hanem megfordítva, a társadalom a család tagozódása, szülöttje vagy fejleménye.* A politikai és társadalmi

* Ez a hagyomány Arisztotelész tekintélyére vezethető vissza. A görög filozófus szerint „a mindennapi élet szempontjából létrejött közösség természetes formája a háznép", „ az ezután következő legközelebbi közösség pedig, mely több háznépből áll, s nem napi szükségletek kielégítésére alakult: a falu". Arisztotelész azt a következtetést szűrte le ebből, hogy „miután kimutattuk, mely részekből alakul az állam, szólnunk kell először is a család kormányzásáról, mert minden állam családokból áll". De éppen ezen az úton jutott el Arisztotelész a természet rendje szerinti rabszolgaság híres igazolásához, minthogy kiragadta az ókori család belső kapcsolatait társadalmi meghatározottságaikból, és a családi viszonyokat végeredményben nem társadalmi, hanem természeti viszonyoknak tekintette. (Lásd *Arisztotelész:* Politika. Bp. 1969. 80—84. old.)

elméletek síkján túlságosan is ismertek ennek a gondolatnak a következményei, semhogy szükséges volna felidézni őket: valamennyit a patriarkalizmus fogalma alá sorolhatjuk.

Ez a módszertani eljárás azonban más ellentmondást is mutat. Ha a család fogalmát a család történelmi intézményének körültekintő vizsgálata előtt határozzuk meg, nemcsak attól a lehetőségtől fosztjuk meg magunkat, hogy megállapítsuk a család fogalmára gyakorolt esetleges társadalmi hatásokat. Az intézménynek a fogalomban, s így a történelmi-szociológiai elemzésnek a filozófiai elmélkedésben történő idealista feloldása folytán később a tudományos védelem esélye nélkül úgy találhatnánk, hogy egy meghatározott korszak (a mi korunk) családi intézményének történelmi szerkezetére érvényes fogalom jogtalanul kiterjeszkedik és másféle berendezésű történelmi családtípusokat jelöl, amelyek most már nem történelmi-oksági összefüggésükben jelennek majd meg előttünk, hanem egyedül történelmi-időrendi egymásutánjuk összefüggésében. Ezeket így csupán a modern családi intézmény előzményeiként szemlélhetjük. Miután ugyanis eltűnt a család fogalmának történetisége, amely a család intézményének történetiségéhez kötődik, nyomban eltűnik a *modern* családi intézmény történetisége is: ugyanakkor a történelem nélkül szerkesztett elmélet a történetiséggel szembeszegülő elméletté abszolutizálódik, a történelem pedig a különböző intézménytípusok vizsgálatából merített specifikus oksági paraméterektől megfosztva, a modern intézmény puszta *filozófiai* előzményévé foszlik. Röviden: a család általános meghatározásának nem lehet tudományos jelentősége, mivel általában vett család

nem létezik, csak a családi társulás sajátos történelmi típusairól beszélhetünk.

2. A kifejtéshez természetesen tapasztalati érvekre van szükség, de máris jelezheti számunkra, hogy milyen lényeges a hagyományos kérdésfeltevések kritikai megközelítése, különösen a jogi jellegűeké, amelyek a legközvetlenebbül hajlanak arra, hogy egy intézmény mai normatív alakzatából merítsék a rá vonatkozó fogalmakat.

A jogász, ha hozzá fordulunk, nagy eltérések nélkül olyan meghatározásokat ad a családról, mint alább Messineo: „A család szűkebb értelemben két vagy több egyén együvétartozása, akiket kölcsönös és felbonthatatlan kollektív házastársi vagy rokoni kötelék kapcsol össze egységes egésszé."*

Ez a meghatározás társadalmunk jogi-normatív apparátusának segítségével kétségkívül rögzíti a korunkban megszokott családi intézmény legfőbb vonásait. De rögtön fel kell tennünk a kérdést, hogy alkalmas-e a múlt családi intézményeit felölelő, tehát ezeket megmagyarázó családfogalom megszerkesztésére. Ez a fogalom a házastársi viszonyt, valamint a közvetlen és közvetett vérségi kapcsolatot (rokonságot) hangsúlyozza. Úgy értelmezi ezeket a viszonyokat, mint pusztán *jogi* kapcsolatokat, amelyeket a férfi és a nő házassági egyesülését megszabó és szabályozó normák, továbbá a házastársi kapcsolat révén a rokonokra vonatkozó jogi minősítések határoznak meg. Nos, szabad-e a nemek és nemzedékek közötti viszonyok mai jogi minősítését magyarázó elvnek tekinteni a családra nézve általában,

* F. *Messineo:* Manuale di diritto civile e commerciale. 8. kiad. II. köt. I. rész. Milano 1952. 27. old.

tehát elvonatkoztatva a modern családi intézmény sajátos történelmi meghatározottságaitól? Tegyük hozzá, hogy ez a jogi minősítés nemcsak akkor bizonyulna elégtelennek, sőt tudományosan veszélyesnek, ha a család (az elsődleges csoport) egyéb történelmi típusainak szerkezetét magyaráznánk vele, hanem akkor is, ha magyarázó elvéül szolgálna a modern családi intézménynek, amelyet pusztán külsőleg tudna jelölni, anélkül, hogy megvilágítaná az intézménynek és a mai megkülönböztető jegyeinek történelmi-társadalmi okságai összefüggéseit.*

A történészek, akik — hogy úgy mondjuk — szakmai követelmények folytán ellenállóbbak a fogalmi extrapolációk kísértésével szemben, mint más tudósok, nem fukarkodnak a nagy fontosságú észrevételekkel. Besta például, a családjog neves történésze, a következőket fejti ki: „A házasság történetét és az anyai hatalom történetét nem tévesztjük már össze egyszerűen a család problémájával, mint olyan társuláséval, amelynek egyben meg kellene keresnünk a világos megkülönböztető jegyeit más társulásokkal szemben." Ebből az alábbi következtetést vonja le: „Miután ezt leszögeztük, nem képtelenség, ha feltesszük azt a kérdést, hogy a család vajon mindig létezett-e és létezni fog-e mindig, nem képtelenség, ha a család eredetéről beszélünk."**

* Voltaképpen azt kell megállapítanunk, van-e a jogi minősítéseknek (ahogy egyébként az erkölcsi vallási jellegűeknek is) szociológiai (materialista) meghatározottságuk: jellegzetes problémája ez a marxista gondolkodásnak, amely súlyos, általánosan ható következmények nélkül nem kerülhető meg.

** *E. Besta:* La famiglia nella storia del diritto italiano. Milano 1962. 1—2. old. — Besta világosan számot vet azzal, hogy ha a család alapjának „a megtermékenyítés és nemzés biológiai bázisát" tekintjük, amiből „a csa-

Úgy látszik tehát, mintha a családi és vérségi kapcsolatoknak a család problémájától való határozott különválasztásával a történész arra figyelmeztetne bennünket, hogy a család intézményének Messineo meghatározásában szemléletesen összefoglalt modern felfogása csaknem használhatatlan... a család történetének megvilágítására. Vagyis, hogy az a szoros korreláció, amelyet az említett meghatározás a modern családi intézmény, a jogi házasság (és a nemi-nemző kapcsolatok jogi konstrukciója), valamint a család között leszögez, nem

ládi társulás szükségszerű jellege következnék", akkor „családról csak annyiban beszélhetnénk, amennyiben nem volna más összetartó ereje, mint az, amit vérségi kapcsolatnak nevezünk". Ebben az esetben azonban egyrészt magyarázat nélkül maradna a törvényes és a természetes család közötti modern megkülönböztetés („a család, mondhatni, a nemzés minden egyes aktusával létrejöhetne és felborulhatna") másrészt azokat a családi társulásokat, amelyek „nem vérségi kapcsolatokon alapulnak — például a *hordát* — nem tekinthetnénk családoknak" (7. old.). Besta tehát bizonyos fokig felismeri, hogy a jogi-vérségi család modern jelenség, pontosan meghatározható történelmi-társadalmi szakaszhoz tartozik. Nem véletlenül jut el az alábbi kiegészítő megállapításhoz: „Nem ok nélkül mondják a történészek a fejlődés első szakaszának a házi gazdálkodást." Besta rögtön ezután — még ha csak tájékoztató formában is — újabb fontos megállapítást tesz: „Azokat az okokat, amelyek az egyik családi struktúrából a másikba vezettek, a történelmi materializmus ösztönzésére elsősorban a gazdaságban keressük" (8. old.). A neves történész ezt a vonalat követve, igen jellemző következtetésekhez jut, amelyek sorra igazolják a mi tételünket. Azt írja például: „De a család gazdasági szükségessége a kereskedelem és az ipar fejlődésének arányában fokozatosan csökkent. Az együttműködésnek más formái alakultak ki. A házi munka háttérbe szorult a kézművesműhelyek munkájához képest. Nem jön-e el az a pillanat, amikor a családra gazdaságilag nem lesz többé szükség?" Az efféle kérdéseknek azonban, mint ismeretes, csak akkor van hatásuk, ha a következetes történelmi materializmus perspektívájából adódnak. Lásd más téren: *Barrington Moore:* Politikai elmélet és társadalom. Milano 1965. 130—144. old. (olaszul).

alkothatja lényeges elemét a családfogalom meghatározásának, s így alapul sem szolgálhat magát a modern családot *magyarázó* fogalomhoz. Besta a nemi és a vérségi kapcsolatoknak a családtól való világos különválasztását sugallja, s ezzel lényegében azt követeli, hogy ne ezeket a kapcsolatokat tekintsük a család alapjának, hanem úgy vizsgáljuk a családot, mint tagolt *társadalmi közösséget*, tehát ne *természeti*, hanem *gazdasági-társadalmi* viszonynak fogjuk fel. Besta véleményét számos vonatkozásban alátámasztják a legtekintélyesebb modern szociológusok. Idézzünk néhányat.

Weber azt írja: „Különösen »eredetieknek« tűnnek ma számunkra a *tartós nemi közösségen* alapuló kapcsolatok, amelyek az apát, az anyát és a gyermekeket tartják össze. De a gazdasági eltartó közösségtől, a közös »háztartástól« elszigetelve — amelyet legalább fogalmilag el kell különítenünk — a férfi és a nő közötti pusztán nemi kapcsolatok, valamint az apa és a gyermekek közötti, csak fiziológiailag megalapozott viszonyok tartósságukat illetően mindenesetre egészen labilisak és problematikusak."

Tehát — érvel Weber — „a házasság... a maga sajátos minőségét mindig ezektől a rendszerektől kapja, amelyek különböznek a pusztán nemi és nevelési közösségektől".

Következésképpen „a nemi kapcsolatok, valamint a gyermekek közötti viszonyok, amelyek abból származnak, hogy egyik vagy mindkét szülőjük közös, csak azáltal tesznek szert a termelés szempontjából a közösségi tevékenységgel kapcsolatos jelentésükre, hogy útmutatást adó — bár nem egyedüli — alapjaivá lesznek

egy sajátosan gazdasági köteléknek, a házközösségnek".*

Már Tönnies is hasonló megállapításokra jutott, amikor azt írta: „A nemi ösztön nem tesz szükségessé semmiféle tartós együttélést"; „tehát a család és a nemi viszony között nem létezik genetikai, strukturális kapcsolat".**

Hasonló megállapításokra bukkanhatunk például Durkheimnál, aki végül is egy történelmi törvényt szögez le, amelyet így nevez: a család „leszűkülése" a házasság tagjaira és a vérrokonokra, a nem-vérrokon elemek kizárásával és a család társadalmi funkcióinak korlátozódásával.***

Ezekből a megállapításokból tehát az következik, hogy a nemi és vérségi kapcsolatokat meg kell különböztetnünk a családnak mint házközösségnek az intézményétől. Az utóbbinak a fejlődése, amely a házasságon és a vérrokonságon alapuló jogi családban tetőződik, a társadalom gazdasági szerkezetének velejárója volna, pontosabban azé a viszonyé, amely az egyén, az elsőd-

* *Max Weber:* Wirtschaft und Gesellschaft. 4. kiad. 1. köt. J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1956. 212., 213. old. — Weber éleselméjű megjegyzése szerint „a »házasság« mindenütt csak a *nem*-házasságnak tekintett nemi kapcsolatokkal ellentétben keletkezik mint társadalmi intézmény" (uo.): tehát mint jogi és nem pusztán természeti kapcsolat.

** *F. Tönnies:* Közösség és társadalom. Milano 1963. 52. old. (olaszul).

*** *E. Durkheim:* A társadalmi munkamegosztás. Milano 1962. (olaszul). — „A vérrokonság egyáltalán nem rendelkezik a neki tulajdonított rendkívüli hatékonysággal" (22. old.). Már Engels is világosan megállapította, hogy „az őskori család fejlődése... annak, a kezdetben az egész törzset magába foglaló körnek állandó szűkülése, amelyen belül a két nem között házassági kötelék áll fenn... eredményképpen csak az egyelőre még lazán összekapcsolt egyespár marad meg..." (*Marx—Engels:* Válogatott Művek. 2. köt. Bp. 1949. 204. old.).

leges csoport és a társadalom között a termelésnek megfelelően kialakul.

3. Mielőtt tovább haladnánk, le kell szögeznünk még valamit. Ha a fenti megállapításokból az következik, hogy a nemi és a vérségi kapcsolatokat nem szabad a család magyarázó alapjának tekintetnünk, akkor egy újabb meghatározással kérdésessé tesszük ezt a hagyományos felfogást. Megkérdezhetjük ugyanis, hogy maga a modern család milyen értelemben épül a nemi és vérségi kapcsolatokon. Ha a dolgok a valóságban is így tükröződnének, nem kellene leszögeznünk a törvényes és a természetes család közötti alapvető különbséget, vagy legalábbis ennek a megkülönböztetésnek nem kellene — amint most látjuk — alapvetőnek lennie. Persze, amikor modern vonatkozásban beszélünk a család „természeti alapjáról", a *természeti* kapcsolatokat olyan pontosan meghatározott viszonyok típusával cseréljük fel, amelyek nem teljes mértékben természetiek, hanem jogilag korlátozottak: a házasság ugyanis nem tetszőleges viszony a férfi és a nő között, hanem kizárólag házastársi viszony, és abból a bonyolult jogügyletből származik, amelyet a jog minden részletében szabályoz, gondosan megkülönböztetve a törvényes (azaz *törvény szerinti*) és a természetes leszármazottakat, s még a rokonsági fokok meghatározása is a házasság jogi viszonyából következik. Másfelől azt vesszük észre, hogy a családnak a nemi és vérségi kapcsolatokon alapuló fogalma nemcsak a család más történelmi típusainak szerkezetét nem magyarázza meg, hanem a modern családról sem ad pontos képet.

Itt azzal a kézenfekvő (de banális és tudományosan semmitmondó) ellenvetéssel találkozunk, hogy a nemi kapcsolatok, bármilyen volt is politikai-jogi (társa-

dalmi) szabályozásuk, mindig léteztek és többé-kevésbé világos nyomaikat a család valamennyi történelmi típusában megtaláljuk. Éppen ez a *közös vonás* teszi lehetővé — amint mondják —, hogy a család valamennyi történelmi típusát e természeti kapcsolatoknak megfelelő fogalom alatt egyesítsük, amelyeket azután a különböző társadalmi berendezkedések — olykor jelentős mértékben — módosítanak. Ez az ellenvetés hasonló ahhoz, amelyik az állam és a társadalom összes történelmi típusaiban keresi a közös vonást, és erről elmélkedik, hogy megalkothassa az állam és a társadalom fogalmát *általában*. Nem nehéz erre az ellenvetésre válaszolnunk, összefoglaló módon megjegyezve először is azt, hogy ha a történelmi intézmények *közös vonását* tesszük a kutatás központi tárgyává, akkor ezeket az intézményeket éppenséggel megsemmisítjük mint *történelmieket* (vagyis mint történelmi sajátosságuk folytán létezőket), és szükségképpen feloldjuk őket az általános fogalom tagozódásaiban, összevonjuk őket... egy fogalomban. Másodszor azt válaszoljuk, hogy ez a *közös vonás* nem az egyedüli (például a család valamennyi típusának közös vonása, hogy a közösség többi részétől elkülönült férfiak és nők eléggé szilárd csoportosulásaként jelenik meg), s harmadszor, hogy ez a közös vonás éppen azért lep meg bennünket, mert a család *valamennyi* történelmi típusának (tehát a modern családnak is) egyesítő jellemvonásul kell szolgálnia, azaz csak úgy választható ki, hogy a *modern* családi intézmény sajátos vonását is magába foglalja, még ha a modern család esetében egészen más súllyal esik is a latba, mint más családi intézményekkel kapcsolatban. Ha így járunk el, elkerülhetetlenül olyan családfogalomhoz jutunk, amely egyrészt általános (önkényes), mivel a mait

megelőző családi intézmények sajátos és megkülönböztető vonásait nem tartalmazza, másrészt viszont a modern család megkülönböztető jegyéhez igazodik, amely most már az általában vett család fogalmának jellemző vonásává lesz. Ez kettős következményt von maga után: 1) nem sikerül megállapítanunk, milyen történelmi szerkezettel rendelkeznek a mait megelőző családtípusok mint történelmileg autarchikus intézmények (amelyek nem „utalnak" a modern családra), hiszen olyan lényegesnek tekintett meghatározottságok alapján kell e típusokat felépítenünk, amelyek egy későbbi családtípust jellemeznek; 2) ez a későbbi típus (a modern család) átalakul az általában vett család fogalmának alapjává, s ezzel maga veszti el az intézményt jellemző történetiséget; autentikus történet helyett ugyanis lényegében véve csak eszmei történettel bír, és nélkülözi mind az oksági (történelmi-társadalmi) alapokat, mind a határozott perspektívát. Röviden, nem ad teret sem annak a feltevésnek, hogy a családnak történelmi „eredete" van, sem annak, hogy a család esetleg gyökeres átalakuláson megy keresztül és talán „el is tűnik". Miután a család fogalmával cseréltünk fel egy történelmileg meghatározott családi intézményt, az utóbbi a családi intézmény eszményi (abszolút) szublimációjaként jelenik meg. Történelem legfeljebb csak volt, ma már azonban nincs többé!

4. Ha az okfejtést attól a ponttól folytatjuk, amikor leszögeztük, hogy maga a modern családi berendezkedés a természeti kapcsolatok sajátos *jogi* kezelésére utal, két közbeszúrt következtetést rögzíthetünk: 1) a családi intézmény magyarázó történetét aligha ragadhatjuk meg úgy, hogy az említett kapcsolatok jogi szabályozásának időrendi egymásutánját keressük, mert ezzel csak

azt találnánk, ami már amúgy is a kezünkben van: a természeti kapcsolatok azonosítását valamelyik sajátos alakzatukkal (mégpedig a jogival); 2) a családi intézmény magyarázó története nem támaszkodhat a nemi egyesülésből merített formák kutatására, hanem inkább azoknak a módozatoknak a tanulmányozásához kell igazodnia, amelyeknek a keretében megváltozott az egyénnek mint termelőnek a társadalomhoz való viszonya, hogy megragadja annak a történelmi tendenciának az okait, amely az elsődleges csoport fokozatos leszűküléséhez vezetett; a család „leszűkülésének" Durkheim-féle törvénye éppen ennek a folyamatnak egyik oldala.

Durkheim megállapításával összekapcsolhatjuk Marxnak két tételét. Az első így szól: „Minél mélyebben visszamegyünk a történelemben, annál inkább jelenik meg az egyén, ennélfogva a termelő egyén is, önállótlannak, egy nagyobb egészhez tartozónak: először még egészen természetes módon a családban és a törzzsé kiszélesedett családban; később a törzsek ellentétéből és összeolvadásából létrejövő különböző formájú közösségekben."*

Más szóval, Marx, mint a történelmi fejlődés tendenciatörvényét vázolja fel az egyén fokozati különválását a csoporttól a növekvő munkamegosztás következtében, amely magában a családi csoport szerkezetében tükröződik. A második tétel azt mondja ki, hogy a tár-

* *Marx—Engels* Művei. 13. köt. Bp. 1965. 152. old. — Ettől a tételtől alig különbözik a következő fogalmazás: „az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg mint *faji lény, törzsi lény, társas állat* jelenik meg... Ennek az elkülönülésnek egyik fő eszköze maga a csere. A csere feleslegessé teszi és felbomlasztja a nyájszervezetet." (*Marx:* A tőkés termelés előtti tulajdonformák. Bp. 1953. 31. old.)

sadalom ennek folytán éppen azon a (modern) szinten bizonyul összetettebbnek, ahol velejéig „atomizálódik" olyan szétszórt egyénekre, akiket csak az árudolgok forgalma köt össze. Ebből legalább két következtetést szűrhetünk le: hogy a családnak a házasság és a vérségi kapcsolatok keretében történő fokozatos leszűkülése történelmi-társadalmi termék, s hogy a munkamegosztás viszonylag alacsony fokának a csoport erősebb összetartozása, de a csoport berendezkedésében a nemi és vérségi kapcsolatok szerény, sőt egyenesen periferikus hatása felel meg. A csoportösszetartozás felbomlását ugyanis szigorúan meghatározza a társadalmi munkamegosztás hatókörének bővülése; ez a munkamegosztás eredetileg egy egységes és homogén csoportra szorítkozott, amelyben az egyén mint olyan nem emelkedik ki, hacsak nem vezetője a csoportnak. Ennek megfelelően az egyéni önállóságnak a szélesebb körű társadalmi munkamegosztástól serkentett kibontakozása nemcsak leszűkíti a csoport tevékenységi körét (megfosztva a csoportot a valaha döntő jelentőségű gazdasági-társadalmi funkcióktól), hanem mennyiségileg és minőségileg is leszűkíti. Mennyiségileg abban a mértékben szűkíti le, ahogyan az egyének, ha fokozatosan is, valamennyien saját szubjektivitásuk és önállóságuk kialakítására törekszenek: minőségileg olyan mértékben szűkíti le, ahogyan eltávolítja a csoportról azokat a sallangokat, amelyeket pusztán gazdasági-társadalmi okokból vett fel (ezek az okok most módosultak), és meghagyja (bár gyökeresen átalakított formákban) a csoportban azelőtt csak szórványosan megkülönböztethető természeti kapcsolatokat, amelyek annál világosabbak lesznek, minél inkább vonja ki a társadalmi dinamika a termelési funkciókat a család hatásköréből. Így egy elég valószínű

társadalmi folyamat segítségével megmagyarázhatónak látszik a vér szerinti leszármazás, valamint a család leszűkülése egy házassággal és nemi egyesüléssel létesített kapcsolatra.* Néhány dolog azonban igazolásra szorul: a) annak a ténynek, hogy a család a házassági és vérségi kapcsolaton alapuló csoportra korlátozódik — ami megfelel a valaha a családra háruló gazdasági funkciók társadalmi áthelyeződési folyamatának —, abban kellene tükröződnie, hogy csupán fokozatosan erősödik a házassági viszonyok *jogi* hangsúlya, mivel eredetileg talán más *(politikai)* természetű kapcsolatok álltak előtérben, amelyek nem a csoporttagok nemzésével, hanem a csoport vezetésével és a csoportoknak a társadalmi kapcsolatokba való beiktatásával függtek össze; b) a folyamat e fokozatosságának valamiképpen meg kellene egyeznie egy másik fokozatos tendenciával: az egyének általános felszabadulásával a merőben politikai függés alól (a rabszolgaság vége), tehát a gazdaság magánjellegű dinamikájának kialakulásával (a kereskedelem fejlődése, a csere kiszélesedése); c) a család leszűkülésének tehát, amiről Durkheim beszél, párhuzamos-

* Durkheim ugyanerről a folyamatról számol be, amikor azt írja a családról: „ahelyett, hogy önálló társadalom maradna a nagy társadalomban, egyre inkább bekapcsolódik a társadalmi szervek rendszerébe, maga is e szervek egyikévé lesz, amelyre sajátos funkciók hárulnak, s azután minden, ami benne történik, alkalmas arra, hogy általános következményeket idézzen fel. Ez azzal jár, hogy a társadalom szabályozó szervei kénytelenek közbelépni, mérséklő, vagy bizonyos esetekben akár pozitív módon ösztönző hatást gyakorolva a család működésére" (id. mű, 218. old.). Ennek alapján megértjük a jogi szabályozás kialakulását, valamint azt, hogy miért „ingadozik a család... a közjog és a magánjog között. Sohasem válik annyira magánjellegűvé, hogy ne maradjon benne valami közérdekű. Aki erről megfeledkezik, a családot nem értheti meg." (*E. Besta:* Id. mű, 14. old.).

nak kellene lennie az egyéni vagyonok és az egyéneknek mint jogi alanyoknak tendenciális önállósulásával: így magyarázhatnánk meg a *társadalmi jelentőségét* annak, hogy a család „eltartási közösséggé" szűkül — a gyermeket tartja el, aki nem képes aktívan bekapcsolódni a társadalom termelő dinamikájába —, különösen pedig olyan közösséggé, amelyben a házasság és a leszármazás *jogi* bizonyítása szorosan összefügg a magánhagyatékok jogcímének és átruházásának lényegbevágóan fontos bizonyosságával.

A római család

5. Könnyen megállapítható, hogy igen bonyolult problémákról van itt szó, és korántsem világítottuk meg ezeket kellően a tudomány fényével. Nem is lépünk fel azzal az igénnyel, hogy e tanulmány keretében megoldjuk őket. Amit megtehetünk, az inkább csak annyi, hogy rámutatunk néhány bizonyító adatra, mondhatnánk laboratóriumi ismeretek alapján. A római joggal kapcsolatos, eléggé széles ismeretekre célzunk; a római jog valószínűleg az egyetlen tudományos laboratórium, ahol a tudomány jelentékeny fényt bocsáthat arra a folyamatra, amely a rabszolgatartó ókori *familiától* a házassági és vérségi család kezdetéig tart. Néhány okfejtés előadására szorítkozunk, amelyek tekintélyes tudósok tanúságára támaszkodnak, és bátorítják a kutatót hipotetikus tételei felvázolásának útján.

Ami az első pontot, az ókori római *familia* egészen eredeti szerkezetét illeti, íme néhány fontos tudományos vélemény:

1. *Betti*. „A római család a maga eredeti típusában,

amely annál határozottabban rajzolódik ki, minél inkább visszamegyünk az időben, olyan társadalmi szervezet, amely gyökeresen különbözik attól, amit ma családnak nevezünk. Az egyénnek a családi csoporthoz tartozását meghatározó szerves kötelék ugyanis nem a közös leszármazás, hanem a közös alárendeltség egy vezető fennhatóságának, akit *pater familias*nak hívnak (a család uralkodójának, családfőnek, nem pedig családapának a szó mai értelmében)."*

2. *Perozzi:* „A vér szerinti vagy természetes rokonság *(cognatio)* Rómában sohasem alkotja egy társadalmi csoport alapját, és a család intézményével különösen nincsen semmiféle kapcsolata."**

3. *Charmont:* A római család, „amelyet a jog szervezett és különböztetett meg a rokonságtól, szilárd csoportot, társadalmat alkotott, mely a *pater* fennhatósága alá rendelt gyermekek és rabszolgák több nemzedékét foglalta magába. Azt mondhatjuk, hogy ez a fennhatóság nagyjából egyformán érvényesült az alárendeltek

* *E. Betti:* Istituzioni di diritto romano. I. köt. Padova 1947. 48. old. — Továbbá: „A római család belső szerkezete erősen különbözik a rokonoknak vérségi kötelék által meghatározott csoportjáétól. Kizárják belőle mindazokat, akik női ágon vérrokonok, és magukat a férfiági leszármazottakat is, ha nagykorúak; viszont részt vesznek benne olyan személyek, akiket nem köt össze vérségi kapcsolat, de alá vannak rendelve a házfő *patria potestas*ának, *manus*ának vagy *mancipium*ának. Az anya nem tartozik ugyanahhoz a családhoz, mint saját törvényes gyermekei, hacsak meg nem szűnik eredeti családjához való tartozása és gyermekeihez hasonlóan alá nem veti magát a házfő hatalmának." (*Betti:* Id. mű, 50—51. old.) Nos, a politikai közösség fogalma fejez ki a legszerencsésebben szintetikus formulaképpen bizonyos jegyeket és alapelemeket, amelyekkel az eredeti *familia communi iure* a *civitas*hoz hasonlóan rendelkezett, s amelyek az előbbinek a felbomlásakor a történelmileg belőle származó *familia proprio iure dictat*ban tükröződtek és összpontosultak (uo. 51. old.).

** *S. Perozzi:* Istituzioni di diritto romano. I. köt. Róma 1928. 313. old.

mindkét kategóriájával szemben. Más szóval, nincs lényeges különbség az apai hatalom és az urasági hatalom között. Így a gyermekek és a rabszolgák feletti apai fennhatóság örökös, egyformán érvényesül mindkét kategória leszármazottaival szemben, és a személyt korlátlan joggal ruházza fel: az eladás, az élet és halál jogával. A rabszolga és a gyermek az apa számára vásárlóeszközök, személyes javakkal nem rendelkezhetnek, a családi örökség osztatlan, s ezt a *pater* kezeli, felette semmiféle ellenőrzést nem gyakorolnak."*

Ezekből a megállapításokból világosan kitűnik a római *familia* „politikai" szerkezete, amelyet (polemikus céljainknak megfelelően) úgy jellemezhetünk, hogy azonos hatalom érvényesült a gyermekekkel és a rabszolgákkal szemben, akik a *jus exponendi*-t, a *jus vitae et necis*t és a *jus noxae dandi*t illetően egyenlőek voltak. Jegyezzük meg mellékesen, hogy ezeknek a jogoknak csak annyiban van jogi szerkezetük, amennyiben más csoportoknak saját gyermekeik és rabszolgáik felett gyakorolt hatalmával vetjük őket össze, vagyis — mondjuk így — közjogi vagy hangsúlyozottan politikai struktúrával bírnak. Úgy látszik, a politikai viszonynak ez a hangsúlyozottsága a nemi és vérségi kapcsolatok jogi minősítésű elemeinek eredetien periferikus jellegét is megmagyarázza**: ezek az elemek lényegében véve

* *J. Charmont:* Le droit et l'esprit démocratique. Montpellier 1908. 4.4 old.

** *I. Petrone:* Filosofia del diritto. Milano 1950. 84. old. — „A római család — e hangsúlyozottan politikai szervezet — uralkodója vagy főpaptagja és a családi szuverenitásnak alávetett tagok közötti kapcsolatok a *pater familias* és a *liberi in potestate* közötti kapcsolatok nem a kölcsönösség és a formális egyenlőség viszonyai, tehát nem jogviszonyok, hanem együttesen az uralom, a hierarchia és a gyámság viszonyai." Betti ezzel kapcsolatban azt mondja, hogy „ párhuzam van... a *status familiae* és a *status*

másképp minősülnek, mint azok a viszonyok, amelyek a *pater familias*t a rabszolgához pusztán mint a *status libertatis* és a *status civitatis* közvetítőjét kapcsolják. A gyermekek viszonylatában a *status familiae* csak annyiban más, hogy ők szabad emberek és római polgárok lesznek: ámde, mivel ez a rendeltetésük csak a jövőben fog beteljesedni, pillanatnyilag úgy bánnak velük mint dolgokkal, mint a ház fejének a rabszolgákhoz hasonló „beszélő szerszámaival". Más érdekes mozzanatokra abból következtethetünk, amit a régi római *familiáról* tudunk: a házasságkötés nem járt különleges jogi formaságokkal, abból állt, hogy az adásvételre emlékeztető formák kíséretében megtörtént a nő *deductiő*ja (átvezetése) az új csoportba; a házfő felesége azután egészen eredeti minősítéssel, mint *filiae loco* lép a csoportba, és ebben a misőségében éppúgy a házfőnek van alárendelve, mint a többiek. Amikor mellőzik a csoportba való felvétel rituális formáját (confarreatio, coëmptio), a nő *usus* révén, azaz egy tényleges viszony *(trinoctii usurpatio)* alapján lép a csoportba. Mindamellett, ha a házasság sajátos jogi formái — az egyéni és kölcsönös érzelmi viszony lényegtelensége miatt — elmaradnak is, a férfinak a törvényes egyesülés végett

civitatis között" (id. mű, 52. old.). A *pater familias* hatalmának egyébként — úgy látszik — eredetileg egyetlen neve volt *„manus*, ami uralmat jelent" (*S. Perozzi:* Id. mű, 309. old.). A római családi viszonyok politikai természetét a kutatók általánosan elismerik: Lásd *P. Bonfante:* Istituzioni di diritto romano. Milano 1925. 138. old.; *(P. De Francisci:* Sintesi storica del diritto romano. Milano 1941. 127., stb. old.). (A szerző Seneca jellemző kijelentésére hivatkozik: „maiores nostri... domum pusillam rem publicam esse iudicaverunt [őseink... azt tartották, hogy a ház nem más, mint az állam kicsinyben]; *A. Burdese:* Gli istituti del diritto privato romano. Torino 1962. 101. stb. old.).

rendelkeznie kell a *jus connubii*val, amelyből jellemző módon ki vannak zárva az idegenek, a vándorok, a plebejusok, a nemileg éretlenek, a heréltek, a rabszolgák, a katonák, vagyis azok, akik az eredeti római rendben nem voltak polgárok. Nyilván fel kell tételeznünk, hogy a *jus connubii* élvezete az állampolgárság és a szabadság átruházásához kapcsolódott, és nem volt semmi köze az érzelmi közösségen alapuló házastársi egyesüléshez mint olyanhoz.

Végeredményben „a *familia* a *civitas*hoz hasonló kicsiny csoport, és a kilépést ebből a csoportból nem képzelhetjük el másképpen, mint a *civitas*ból való kilépést (Bonfante*).

Tegyük hozzá: ugyanezt mondhatjuk a *familiába* való belépésről is. Aki a *familiában* születik, éppoly közvetlenül lesz egy politikai csoport tagjává, mintha feleségként, rabszolgaként vagy örökbefogadottként lépne a csoportba. Ez pedig lehetőséget ad a római jog egyik történészének az alábbi megállapításra: „A római családban különböző házi társadalmak, természetes családok létezhetnek, olyanok, amilyeneket mi tulajdonképpen családoknak neveznénk" (De Francisci**).

Ennek alapján határozza meg Weber a *pater familias* apai hatalmát mint *„őseredeti kormányformát"*.*** Természetesen megvoltak a nemi és vérségi kapcsolatok is, jelentőségük azonban periferikus volt, mert lényegileg a viszonyoknak egy másféle típusához tartoztak, nevezetesen a csoporthoz-tartozásnak azokhoz a politikai

* *Bonfante:* Id. mű, 151. old.

** *P. De Francisci:* Id. mű, 339. old.

*** *M. Weber:* Id. mű, II. köt. 5. old. — Az ókori családot már Jhering az állam kivonatának látta: ennyire meggyökeresedett az a módszertan, amely az ókori intézményeket a modern struktúrákhoz méri.

viszonyaihoz, amelyeket a munkamegosztás szűk társadalmi környezete alakított ki. *Mutatis mutandis*, valami effélét találhatunk a hűbéri patriarchális családban, amelyről Marx ezt írta: „a különböző munkák... a család funkciói... az egyéni munkaerők már eleve csak a család közös munkaerejének szerveiként működnek".*

Csak ennek az elsődleges megítélésnek a figyelembevételével térhetünk ki a nemi kapcsolatokra, mégpedig pontosan abban a mértékben, ahogyan „a törzsön belül a munka természetadta megosztása jön létre nemi és korkülönbségekből, tehát tisztán fiziológiai talajon".**

Ennél a pontnál nyugodtan kijelenthetjük, hogy a családi társulás fiziológiai, természeti-nemi előfeltételekre utal, de csak *társadalmi* jelentőségük sajátos szemszögéből, annak a meghatározottságnak a szempontjából, amelynek a munkamegosztás rendeli őket alá egy olyan társadalomban, amely még elszigetelt csoportokra gubózott, s az egyének úgy mozognak ezekben, mint a közösségnek puszta tagozódásai.

Ami a második pontot illeti (a nemi kapcsolatok jogi meghatározásának párhuzamát az egyénnek a csoportból történő fokozatos kibontakozásával), megállapíthatjuk, hogy a római jogban későn tűnik fel az ágyasságnak, a vérfertőzésnek, a természetes gyermekek elismerésének és törvényesítésének jogi szabálya, nem szólva természetesen a házassághoz való egyéni hozzájárulásról és az apai hatalomnak nevelési és fenyítési feladatokra való leszűkítéséről. Nem látszik önkényes-

* *Marx:* A tőke. Lásd *Marx—Engels* Művei. 23. köt. Bp. 1967. 80. old.
** Uo. 329—330. old.

nek az a párhuzam, hogy a nemi és vérségi kapcsolatok jogi meghatározásának fokozatos megjelenése nagymértékben egybeesik az egyénnek a csoportból való folyamatos kiemelkedésével, amit személyes síkon a juss (tehát az egyéni örökség) rendszerének elterjedése tesz nyilvánvalóvá, továbbá a csoporttagok egyre szélesebbkörű egyéni jogképessége, hogy saját nevükben jogügyleteket kössenek, valamint az a körülmény, hogy elterjednek a rabszolgák feletti hatalmat korlátozó intézkedések és a rabszolga-felszabadítások. Nem helytálló az az ellenvetés, hogy ezeket a „humanitárius" eljárásokat okságilag a római-keresztény birodalom evangéliumi szellemének terjedése határozza meg — éppen ellenkezőleg, az az álláspont tűnik jogosnak, hogy a kereszténységnek a rabszolgasággal szemben tanúsított növekvő ellenségessége (ami az első egyházatyáknál ismeretlen volt) a rabszolgaság hatékonyságát megtépázó és a kereskedelmi formákat hangsúlyozó társadalmi folyamatok korrelátuma.

E megállapítások fényében kevésbé látszik valószínűtlennek az igazolásra váró harmadik pont: az tudniillik, hogy a nemi és vérségi kapcsolatok jogi meghatározásán alapuló modern monogám család megjelenése korrelációban van a társadalom magántulajdonosi struktúrájának elmélyülésével. A párhuzamot kétségkívül korlátozza a római családrendszer történelmi tapasztalata, ez a korlátozás azonban valószínűleg annyiban áll fenn, amennyiben maga a római társadalom nem jut el a modern társadalom jellegzetes magántulajdonosi struktúrájához, amennyiben ugyanis a *cseregazdaságra* jellemző kereskedelmi formákat csak a *rabszolgákkal folytatott termelés* szilárdsága által kijelölt határokon

belül fejleszti ki, amelyeket nem tört még át a „szabad" emberek *megállapodásán*, azaz a *bérmunkán alapuló termelés*. Bizonyos szempontból hasznos összehasonlítást tehetünk a *pater familias* apai hatalmával kapcsolatos formák és a modern kapitalizmus kezdetének, az eredeti felhalmozás korszakának apai hatalmát jellemző formák között. Találónak látszik Marx alábbi megállapítása: „...nem a szülői hatalommal való visszaélés az, ami megteremtette éretlen munkaerők közvetlen vagy közvetett kizsákmányolását a kapitalizmus által, hanem megfordítva, a tőkés kizsákmányolási mód az, ami a szülői hatalmat a neki megfelelő gazdasági alapzat megszüntetése által, visszaéléssé tette."*

Épp így azt is leszögezhetjük, hogy a *pater familias* hatalmi módjainak alapját a régi csoport és a társadalom között létrejött anyagi kapcsolatok különleges rendje alkotta. A társadalmi munkamegosztás további fejlődése, amely a termelés teljes társadalmi körforgásának megteremtésével egyre radikálisabban töri szét a csoportok önállóságát, a modern tőkés ipari társadalomban fokozatosan megfosztja majd a családot termelési funkcióitól, még az egykor „alkalmatlanokat" (a nőket és a kiskorúakat) is bevonja a gazdagság termelésének ciklusába, s ezzel létrehozza a családi intézmény mély szerkezeti módosulásának előfeltételét. A család mindinkább a vérségi és nemi kapcsolatok síkjára korlátozódik, amelyeket szigorúan a magántulajdonosi társadalom két lényeges, elsődleges létfeltételében rejlő jogi bizonyosság követelménye minősít. Ez a két létfeltétel: a magántulajdonra való egyéni jogcím, vala-

* Uo. 457. old.

mint az éretlen munkaerő termelése és fenntartása.* Most már a családi fegyelem egész rendszere a házasfelek kapcsolatára (házasság, jogi kötelékek, vagyoni kapcsolatok) és az apa-gyermek viszonyra (törvényes és természetes leszármazás, utódlási rend) épül. Ez a mély módosulás azonban nem akadályozza meg, hogy a család a modern társadalom termelési viszonyaihoz képest továbbra is olyan elkülönült magként működjék, amely még mindig ellenáll a társadalmi viszonyokat jellemző teljes integrációnak. Nem véletlen, hogy éppen a családban maradnak fenn azoknak a viszonyoknak az utolsó csökevényei, amelyeket a modern formális joggal szemben méltán nevezhetünk formanélkülieknek, vagyis inkább intézményes, mint szerződéses alapokon nyugvóknak. Talán ez az oka annak, hogy a családi kapcsolatok — ellentétben némelyeknek azzal a makacs vélekedésével, hogy a társadalom a család származéka — igen kevéssé mozdítják elő a szerződésen alapuló ipari társadalmat tipikusan jellemző jogi viszonyok megértését: a modern „formális" jog legnagyobb élő képviselője — a „purista" Kelsen — figyelembe sem veszi ezeket a kapcsolatokat „*Általános jog- és államelméletének*" felvázolásakor.**

* Lásd *Engels:* A család, a magántulajdon és az állam eredete. II. fej. — A monogámia nagy vagyonok egy kézbe — éspedig férfi kezébe — való összpontosulásából és abból a törekvésből keletkezett, hogy a vagyont ennek a férfinak az utódai örököljék, ne pedig máséi. Ehhez csak a nő monogámiájára volt szükség, a férfihűségre nem, éppen ezért a nő monogámiája egyáltalán nem akadályozta a férfi nyílt vagy leplezett poligámiáját. (*Marx—Engels:* Válogatott Művek. II. köt. Bp. 1949. 228—229. old.)

** *H. Kelsen:* Általános jog- és államelmélet. Milano 1952. (olaszul).

6. Az utóbbi megállapítások hozzájárultak ahhoz, hogy megértsük a család különleges helyzetét társadalmunkban. A társadalmi munkamegosztás egyetemes és körforgásos jellege meggyorsítja és tökéletesíti az egyén elszakadását minden pusztán természeti vagy politikai berendezkedésű csoporttól, a család termelési funkcióival együtt fokozatosan megszünteti a patriarchiális viszonyok minden lehetőségét, s a házközösséget termelési közösségből puszta nevelési és fenntartási közösséggé változtatja. Nem véletlen a fejlett tőkés országok modern családi törvényhozásának néhány tipikus vonása: a családi hatalom körének és jelentőségének csökkentése (a férji hatalom eltörlése, az apai hatalom állami korlátozása), a kiskorúak jogképessé tételével kapcsolatos eljárások megkönnyítése (nagykorúsítás, cselekvőképesség a munkaviszony vonatkozásában stb.) a házasfelek tendenciajellegű egyenjogúsítása, a családi kötelékek könnyítése. Marx így ír erről: „Bármily rettenetesnek és undorítónak látszik mármost a régi család felbomlása a tőkés rendszeren belül, mégis a nagyipar, azzal a döntő szereppel, melyet a nőknek, fiatal személyeknek és mindkét nembeli gyermekeknek a háztartás területén túl, társadalmilag szervezett termelési folyamatokban kiutal, megteremti az új gazdasági alapzatot a családnak és a két nem viszonyának egy magasabb formája számára."*

Az említett tendencia világosan kitűnik abból, hogy az a védelem, amelyet a társadalom az egyén számára biztosít (öregek és kiskorúak vonatkozásában is) kiter-

* *Marx:* A tőke. Id. hely, 457. old.

jed azokra a területekre, amelyek a családi funkciók utolsó maradványát alkották. A kiskorúak, a jog- és munkaképtelenek közsegélyezésére, gondozására, az iskoláztatásra és nevelésre, a gyámsági intézményekre, egész sor háztartási szolgáltatás iparosítására stb. gondolunk. Itt persze újabb probléma jelentkezik, mégpedig az, hogy a tőkés társadalom individualista jellege mélységes ellentmondásban van számos funkció társadalmasításának egyre növekvő szükségességével. Ez a probléma különösen a fejlődés és a gazdasági átmenet időszakaiban élesedik ki, amikor a hagyományos családi intézmények fogyatékosságait egy születőben levő társadalom hiányosságai súlyosbítják. Ekkor figyelhetők meg azok a zökkenők, amelyek például Olaszországban is a család válságához vezetnek. Meg kell mondanunk, hogy itt olyan strukturális ellentmondásról van szó, amelynek teljes rendezésére sohasem kerülhet sor, mihelyt a tőkés termelés magántulajdonosi berendezkedése a közvetlenül csak gyéren vagy egyáltalán nem jövedelmező funkciók és szolgáltatások társadalmasításának szerves fékjévé válik. A család válsága így azután együtt jár az iskola válságával, a háztartási szervezet válságával, a pszichoszexuális zavarokkal. Ennek az ellentmondásnak a megoldása végső soron a tőkés termelés általános ellentmondásának leküzdésétől, a termelési és csereeszközök teljes, tudatos és ésszerű társadalmasításától függ.

7. Amit eddig elmondtunk, azt a gondolatot ébresztheti, mintha lebecsültük volna a családban élő érzelmi kapcsolatokat, amelyek az egyén élete szempontjából oly fontosak. Igyekszünk hamarosan bebizonyítani ennek az ellenkezőjét: ha a család problematikáját visszavezetjük az alapjául szolgáló anyagi viszonyokra, olyan

módszertani eljárást követünk, amelyet az egész családi problematika tudományos magyarázatának szerves szükségletei kívánnak meg. Egyébként több szociológus fentebb idézett utalásai megerősítik, hogy a nemi és vérségi kapcsolatok jó részét alkotó érzelmi problémák történelmileg alá vannak rendelve a társadalmi berendezkedés anyagi formáinak. Másképpen megmagyarázhatatlanok volnának a tényszerű háztartási kapcsolatokkal, a természetes gyermekekkel, a házasságon kívüli kapcsolatokkal szemben tanúsított makacs ellenkezés fentebb már említett jelenségei. Ez az ellenkezés a legfejlettebb tőkés országokban kétségkívül csökken, sőt eltűnőben van, de olyan formákban, amelyek — úgy látszik — inkább az erkölcsi és pszichológiai téren is megmutatkozó további egyensúlyvesztés jelenségeivel párosulnak, és nem a valódi társadalmi ésszerűsítés jelenségeivel. Itt jutunk el a családi kapcsolatok legbonyolultabb és legnehezebb témájához, amely véleményünk szerint pontosan kirajzolódik Engelsnek a házasfelek egyenjogúsítására vonatkozó alábbi megállapításában: „. . . a férfi nő fölötti uralmának sajátos jellege a modern családban és mindkettőjük tényleges társadalmi egyenlősége megteremtésének szükségessége, valamint módja, csak akkor válik majd teljesen világossá, mikor a két nem jogilag már teljesen egyenlővé válik. Ki fog tűnni, hogy a nők felszabadításának első előfeltétele az, hogy az egész női nemet újra be kell kapcsolni a társadalmi munkába, ez viszont megköveteli, hogy a monogám család ne legyen a társadalom gazdasági egysége."*

* *Engels:* A család, a magántulajdon és az állam eredete. Id. hely, 227—228. old. — Vagyis „a két nemnek a korábbi társadalmi állapotokból örökölt jogi egyenlőtlensége nem oka, hanem következménye a nő gaz-

Engelsnek ez a megállapítása egy elméletileg nagy fontosságú kérdést világít meg, s ez azokhoz az okfejtésekhez vezet bennünket, amelyek a családnak a modern gondolkodásban élő eszményi alakjaira vonatkoznak. Egyelőre arra szorítkozunk, hogy kiemeljük Engels felszólítását, amely a férfi és a nő pusztán jogi kapcsolatainak ésszerűsítésével úgy látszik együttjáró emancipációs határok szem előtt tartására figyelmeztet. Ez az ésszerűsítés ugyanis a problémának csupán sajátos történelmi — tehát társadalmilag meghatározott — megoldása, s mint ilyent, továbbra is terhelik az őt kifejező társadalmi struktúra összes jellegzetes korlátozottságai. Teljesen jogos ugyan az a megállapítás, hogy a férfi és a nő közötti kapcsolatok nem merülnek ki a házasságból fakadó jogi (tehát társadalmi) viszonyokban, de éppoly igaz az is, hogy az érzelmi kapcsolat abban a mértékben kötődik ezekhez a viszonyokhoz, amilyen mértékben maga is jogi kapcsolattá válik, peresíthető jogokkal és kötelességekkel (a hűség kötelezettségétől kezdve a válás esetleges indokolásáig). Ha tehát az érzelmi kapcsolatot a jogi kapcsolattal cseréljük fel, máris elfogadtuk a házasság modern formáit, mint az érzelmi problematikát magukba foglaló formákat. Ezt viszont az eddig elmondottakból sok minden cáfolni igyekszik. Való igaz, hogy a modern házasság egyik sa-

dasági elnyomásának" (uo. 227. old.). Lásd továbbá Engels éles elméjű megjegyzéseit a modern kölcsönös szerelemnek a patriarchális család (a „megegyezésen alapuló házasság") bomlási folyamatával való kapcsolatáról. A feudális házasságot illetően lásd *M. Bloch:* La società feudale c. munkáját (Torino 1953.). Ez főleg a „*formariage*-zsal (jobbágynak szabad személlyel vagy a hűbérbirtokon kívül kötött házassága. — *A ford.*) szembeni bizalmatlanságot" említi — amely a modern világban is fennáll —, mint a szokás makacs ellenállását a lényegesen különböző társadalmi helyzetben levő személyek házasságával szemben.

játos jegyét a beleegyezés elemének központba állítása és lényeges volta alkotja. De az is igaz, hogy ez az elem annyiban jelenik meg, amennyiben a csoportkötelékből kibontakozva, jogi terminusokra lesz lefordítható, és éppoly igaz az is, hogy az érzelmi kapcsolatok kölcsönösségét többé-kevésbé, de állandóan korlátozza (jogilag peresíthető lévén) a házasság felbontásának sajátos jogi struktúrája (maga a válás szorosan összefügg legalább azzal, hogy miképpen oldódik meg a gyermekek eltartásának problémája). Egyszóval az a szükséglet, hogy férfi és nő egyesülését jogilag szabályozzák — vagyis a házasfelek, a szülők és a gyermekek jogait és kötelességét külön rendszerbe foglalják —, a modern magántulajdonos társadalom sajátos történelmi anyagi berendezésében gyökerezik. Mi más szegül szembe az ésszerű egyetértés által diktált egyesülések szabad dinamikájával, ha nem pontosan azok a sorozatos akadályok, nehézségek és fékek, amelyek a megtermelt gazdagság magántulajdonosi struktúrájával kapcsolatosak, egy olyan társadalom struktúrájával, amely a kiskorúak eltartásának és nevelésének hangsúlyozottan társadalmi kötelességét magánjogként a családnak engedi át? Nem volna helytálló az az ellenvetés, ha egy valóban társadalmasított viszonyokon alapuló társadalom intézményesítené ezt a közösségi kötelességet; megsértené mindazokat, akik a közösség által elvállalt feladatokat maguk kívánják önként elvégezni. Hibáznánk, ha ilyen megállapításra jutnánk, ahogy alaptalan volna azt gondolnunk, hogy a kölcsönös jogi kötelék feloldozása gátolhatná azt, aki a tudatos, kényszer nélküli monogám egyesülést választja állandó életformául. Itt is kiviláglik az érzelmi kölcsönösségen alapuló házastársi viszonynak és a házasság jogi rendezésének felcse-

rélése, amely azzal a következménnyel jár, hogy nem látjuk meg sem a házasság jogi intézményében rejlő érzelmi kölcsönösség valódi határait, sem azokat az éppoly reális erkölcsi kötelékeket, amelyek a tényleges egyesüléshez csatlakozhatnak, akár a jogi cselekvőképességen kívül is.

Láthatjuk itt, hogy a jogi formák szerinti házastársi viszony egyetértéses jellegének leküzdhetetlen határát alkotja az az általános határ, amely az egész modern jogi egyenlősítést, a formális jog egész területét jellemzi. Ez természetesen nem arra ösztönöz, hogy mindennemű kölcsönös megkötöttség felszámolását hirdessük meg, hanem arra, hogy kinyilvánítsuk: a formális jogban leszögezett kölcsönös megkötöttség csupán elvont, tehát lényegileg hatástalan megfogalmazása egy olyan problémának, amelynek alapjai jogon kívüliek, és amely a végső megfogalmazást éppen ezért az anyagi, társadalmi viszonyok jogon kívüli szintjén posztulálja. Más szóval, ha egyetértünk azzal a megállapítással, hogy maga a házastársi kapcsolatok jogszerűsítése a csoportnak a személyes és vagyoni központok sokaságára való felbomlásakor jön létre, akkor éppúgy egyetérthetünk azzal is, hogy e jogszerűsítés szükségessége fokról fokra megszűnik, ahogy a társadalom megszabadul a magántulajdonosi struktúrától és egy újfajta szervezettséget vesz fel. Ha tehát a jogi ésszerűsítés a történelmi, társadalmi (nem pedig „tiszta") ésszerűsítésnek egy társadalmiatlanná vált (irracionális) struktúra által megkövetelt típusa, akkor a szükségszerűsége, úgy látszik, ennek az utóbbinak a fennmaradásához kötődik.

Engels ezzel kapcsolatban egy igen hasznos érvet sugalmaz, amikor azt hangsúlyozza, hogy a kölcsönös ér-

zelmeken alapuló szerelem szorosan összefügg az egyénnek a csoportból való kiemelkedésével, majd megállapítja, hogyan jut ez érvényre az idők során éppen a modern házasság felbonthatatlan és monogámikus struktúrájával szemben.* Ennek az érvnek az általánosításával elmondhatjuk, hogy a házasság modern jogi észszerűsítésének határait két, lényegében feloldhatatlan emberi feltétel jelöli ki: a gyermekek sorsa rosszul sikerült vagy felbontott házasság esetén, valamint a természetes gyermekek sorsa. Ehhez a sorshoz mérhetjük ezeknek a felfogásoknak a csődjét, amelyek a házastársi viszony szakrális vagy jogi szublimációjából kiindulva, végzetszerűen válaszúthoz érnek: vagy elismerik a házasság felbonthatatlanságát, tehát posztulálják a gyermek (főleg a természetes gyermek) alárendelt helyzetét, vagy pedig, miután elismerték a házasság felbonthatóságát és következetesen kifejtették, hogy férfi és a nő közötti viszony az érzelmi kölcsönösségen alapul, megint csak a gyermek sorsának alárendelt — mert merőben magánjellegű — természetét posztulálják. Nem véletlenül alkotja a modern család válságának egyik jellegzetes elemét éppen a nemzedékek ellentéte, az az egyensúlyvesztés, amelyet a fiatalok a családban átélnek, mert vagy szigorúan megzabolázott tartozékai, vagy a lázadó szakításra mindig hajlamos alkotóelemei az utóbbinak.

* *Engels:* A család, a magántulajdon és az állam eredete. Id. hely, 249. stb. old. — Engels itt több mozzanattal járul hozzá a görögországi, a középkori és a modern világbeli Érosz megkülönböztetéséhez.

8. A családdal kapcsolatos modern felfogások eszmei előfeltételei a keresztény-polgárinak nevezhető bonyolult rétegben találhatók, amelyek szilárd fogódzói a keresztény és a kanti tanításban rejlenek. Ennek az iránynak csak a közelmúltban bukkant fel egy másik fontos tájékozódási pontja: az az eszmekomplexum, amelyet a „nemi lázadozás" konvencionális fogalma alá sorolhatunk, s amely, úgy látszik, szükségszerű fonákja az uralkodó hagyománynak. Ez a hagyomány maga is a családi intézmény történelmi-társadalmi meghatározottságaitól való gyökeres elvonatkoztatáson alapul.

A keresztény tan (katolikus változatának) két legjellegzetesebb pólusát, úgy látszik, a házasságnak mint szentségnek és mint kétoldalú szerződésnek a felfogása alkotja. A két pólus történelmileg kialakult viszonyában felfedezhetjük a keresztény tannak azt a képességét, hogy megörökítse a középkor erkölcsi színezetű és vallásos hagyományát, egyúttal pedig befogadja a modern társadalom dinamikáját. Amilyen mértékben képes erre, úgy egyre nagyobb nehézségek nélkül fonódik össze a keresztény tan a kanti felfogással, amely a maga részéről példaszerű elméleti csatlakozópontnak tűnik az egész keresztény (katolikus és protestáns) hagyomány és a világi-polgári gondolkodás között.

Rögtön meg kell azonban jegyeznünk, hogy a katolikus kérdésfeltevés két pontja mélységes antinómiában van egymással és igen súlyos ellentmondásokat szül: a házasság szentsége a szigorú szerződéses jelleg tagadásához vezet, de egyúttal a férfi és a nő közötti egyesülés érzéki és világi elemének lebecsüléséhez is. Ebből fakad a jellegzetes ellentét a házasság szentsége és az

egyházi nőtlenség szentté nyilvánítása között, s nemkülönben a házasság szerződéses jellege és (a tridenti zsinat után bevezetett) felbonthatatlansága között. Úgy látszik, ebből a kettős ellentétből végzetszerűen következnek a kiáltó belső ellentmondások. Az első ellentétet senki sem fejezte ki találóbban, mint Montesquieu perzsája, aki ezt mondta a katolikusokról: „Szerintem doctoraik nyilvánvaló önellentmondásban vannak, amikor azt állítják, hogy a házasság szent, de a papi nőtlenség, ami pontosan az ellenkezője, még szentebb."*

Ha a házasság végső értelme kívül esik a világi kapcsolaton és egy világon kívüli viszonyban rejlik, logikusnak tűnik, hogy a másik féllel való igaz közösség inkább a lelkek, mintsem az emberek világában valósul meg, hogy a legmagasztosabb házasságot az egyházzal kötjük, s hogy a szerzetesi nőtlenség kiegészíti ezt. De ha szentté nyilvánítanak egy világi kapcsolatot, amely szent struktúrák helyett inkább mélységesen és jellegzetesen érzékiekkel rendelkezik, akkor ugyanolyan elkerülhetetlennek látszik, hogy a szentség éppen a viszony érzéki tagjait illesse meg, amelyet racionalizálás helyett közvetlen empirikus dimenziójukban szentesítenek. Így a Kánoni Kódex, miután kijelenti, hogy a házasság Jézus Krisztus által létesített szentség, ehhez a 1081. kánonban a következő meghatározást fűzi: „a szerződés, amellyel a férfi és a nő kölcsönösen egymásnak ajándékozzák önmagukat, és örök, kizárólagos jogot kapnak egymástól a testükre, olyan aktusok céljából, amelyek természetüknél fogva a nemzésre irányulnak."

* *Montesquieu:* Perzsa levelek: CXVIII. levél. Új Magyar Könyvkiadó, 1955. 183. old.

A természet, amelyet a szakramentális szentesítés előzőleg kiütött a nyeregből, újjáéled a szentség empirikus tartalmaként. Így történik, hogy a nemi és vérségi kapcsolatok természetiségét és világiságát meghaladni szándékozó racionalizálás később a *secretio seminist** és a nemzést ajánlja a házassági szentség főcéljául. Így a házastársi viszony világi dimenzióját illetően csupán annyit nyernek, hogy megszentelik a monogám jellegű kizárólagosságot, amelyet — jól figyeljünk — a *jus mutuum in corpus*** közvetít, s az utóbbi révén a lelkek közötti szellemi kötelék egymás testére való kölcsönös joggá alakul át. Vagyis a viszony szakrális megfogalmazásának tartalma átalakult a testek pusztán jog szerinti érzékiségen alapuló tartós elsajátításává. A viszony egyfelől szentséggé szublimálódik, másfelől a szentség úgy valósul meg, mint tulajdonjog a másik fél testére. Az egyesülés, miután merőben szelleminek tételezték fel, merőben természetiként valósul meg. Egyébként már szent Pál megmondta: „Úgy szeresse a férj is feleségét, mint saját testét. Aki feleségét szereti, önmagát szereti."*** De hát hol az átmenet a puszta nemi kapcsolattól az emberi egyesüléshez, ha a közvetítés terminusai az önmagunkhoz való viszony egoisztikus vonatkozásából és a más testére való jogból adódnak? Úgy tűnik, hogy amikor a kapcsolat felemelkedik az emberi egyesüléshez elveszti strukturális meghatározóját, a természetiséget, és ezért az *amor sui* felé süllyed, amikor pedig a természet követelményeihez közeledik, egy sajátos *dologra* támasztott igényként jelentkezik. A kapcsolat

* Magömlés. — *(A ford.)*.

** Kölcsönös jog egymás testére. — *(A ford.)*

*** Szent Pál levele az efezusiakhoz. Újszövetségi szentírás. Magyar Katolikus Tudományos és Művészeti Akadémia. Róma 1955. 459. old.

alapja tehát nem módosul emberi racionalizálás révén, és egy lapos tartalmú, középkori francia közmondással fejezhető ki: „*boire, manger, coucher ensemble est mariage, ce me semble*".* Ebbe a módosulatlan szövedékbe azután könnyen behatolhat az is, amit Engels a burzsoá házasság jellegzetességének tekint: a pénz, és az unalom, az önző kicsinyesség.

Meglepő, hogy a katolikus (és általában a keresztény) felfogásnak ehhez az ellentmondásához mennyire közel áll a kanti családjogi felfogásból kitetsző ellentmondás. Kant is úgy akarja felépíteni a házastársi kapcsolatot, hogy megváltsa a természettől, megszabadítsa a *vaga libido*tól, a *venus vulgivagá*tól, hozzáidomítsa a jogi törvényhez (házasság). A viszonynak ezt a jogi ésszerűsítését azonban Kant is úgy szerkeszti meg, mint „két különböző nemű személy egyesülését nemi képességeiknek egész életükön át tartó kölcsönös birtoklása végett",** vagyis mint kétoldalú használati szerződést. Íme az egész szövegrész, amelyben Kant visszaváltja a természettől az eldologiasodást: „Ebben az aktusban az ember dologgá minősíti vissza önmagát, ami ellentétes a humanitásnak saját személyében rejlő jogával. Ez a jog csupán egy feltétellel lehetséges: nevezetesen úgy, hogy mialatt a két személy egyikét a másik pontosan mint valami dolgot veszi birtokába, a maga részéről

* Közös ivást, evést, ágyat — ezt hívják hát házasságnak. — *(A ford.)*

** *I. Kant:* Politika, történelem és jogfilozófiai írások. Torino 1956. 459. old. (olaszul). — Jegyezzük meg mellékesen, hogy Kantnak ez a családjogi konstrukciója mindig meghökkentette a kommentátorokat és a szövegmagyarázókat. Erre vonatkozólag hadd utaljak „Kant és a jogi kategória megalapozása" c. tanulmányomra. Milano 1962. (Főleg a III. fejezetre.)

ez is birtokba veszi a másikat; így ismét megtalálja önmagát és helyreállítja saját személyiségét."*

Kant úgy fogja fel az emberi szubjektivitást (a lelket), mint természeti objektivitásának (a testnek) ellentétét, tehát az embernek a nemi viszonyban való természeti jellegű tárgyiasulása elembertelenedésként (eldologiasulásként) jelenik meg előtte. Megkísérli ugyan, hogy a viszonyt megnyerje a teljes humanitásnak, ezt azonban csak a természetnek mint dolognak kölcsönös birtokbavételében tudja elképzelni: tehát a testnek mint dolgok kölcsönös birtokbavételében, olyan szubjektumok közös eldologiasulásában, akiket hiába szublimál a jog, amely az embereket egymás testére mint dologra való jogcímmel felruházott személyekké teszi. Ebből adódik „az a jog, hogy az elszökött házastársat, mint valami dolgot, a másik visszaveheti saját hatalmába", ebből származik az ágyasság hangsúlyozott elítélése, hiszen figyeljünk — „nincs biztosíték az ígéret jogi érvényesítésére".**

Miután a viszony így újra természeti kényszerjelleggel bíró megkötöttségre korlátozódott, megérthetjük, hogy a férfi és a nő egyenlőtlen megkülönböztetésének is teret ad: — „a férfinak az asszony feletti uralma azon alapul, hogy a férfi képességei természetüknél fogva magasabbrendűek a nő képességeinél"*** —, s teret ad egyúttal a gyermekek mint dolgok alárendelésének is: „a gyermekek a szülők birtokában levő dolgok", s ha elszöknek, szüleik „visszavehetik és bezárhatják őket, mint az elszökött állatokat".****

* Uo.
** Uo. 460., 461. old.
*** Uo. 461. old.
**** Uo. 464. old.

Az emberek közötti viszonynak e dologi elbarbárosodása mellett a jogi racionalizálás csupán a birtokbavétel eszközeként jelentkezik. A házastársi és gyermeki viszony valódi humanitása felbomlik, és a bomlás érthető módon a természetes gyermek esetében éri el a csúcspontját: „a házasságon kívül világra jött gyermek törvényen kívül áll, következésképpen kívül áll a törvény védelmén is. Hogy úgy mondjuk, tiltott áruként hatol a polgári társadalomba, amelyik így nem köteles tudomásul venni létezését, tehát az elpusztítását sem, mivel törvény szerint nem lett volna szabad ily módon léteznie".*

Ezért Kant a halálbüntetés alól mentesíti a gyilkost, ha természetes gyermeket ölt meg, akit filozófiailag ugyanazzal a középkori vallási átokkal sújt, mint amely a „fattyút" illette, és elméletileg törvényesíti a becsületbeli ügyből végrehajtott gyermekgyilkosságot, ezt a jellegzetesen újkori barbárságot.

Ne higgyük, hogy Kant egyedülálló ezzel a véleményével. A családi kapcsolatoknak ilyen felépítése terén Hegel is őt követi. A házassági megállapodást ugyanis úgy tekinti, mint a két fél „szabad hozzájárulását ahhoz, hogy egyetlen személyt alkossanak".**, de oly módon, hogy ez az egyesülés „saját természetes és egyedi személyiségük feladása ebben az egységben", tehát a racionalizált egyesülést Hegel csak mint „önkorlátozást" foghatja fel.*** Továbbá, Hegel is úgy értelmezi a „nemek természeti különbözőségét", mint „a szellemi és er-

* Uo. 526. old.

** *Hegel:* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Stuttgart 1952. 240. old.

*** Uo.

kölcsi meghatározottság különbségét"* vagy ahogy másutt írja — „a két nem természeti meghatározottságát racionalitása szellemi és erkölcsi jelentőséggel ruházza fel".**

A természeti különbségek erkölcsiekké lesznek (tehát erkölcsivé válik a férfi történelmi elsőbbsége a nővel szemben), mert az eticitás nem emberi módon alkotja meg a nemek természeti különbségeit. Épp így az a tény, hogy Hegel nem ismerte el a családi intézmény történelmi és társadalmi szövedékét, egyszóval, hogy a családot merőben spekulatív racionalizálás útján akarta felépíteni, egyáltalán nem akadályozza őt abban, hogy szentesítse a család és a magántulajdon szoros korrelációját. Azt írja ugyanis: „A családnak mint személynek olyan tulajdonban van a külső valósága, amelyben szubsztanciális személyisége csupán annyiban létezik, amennyiben javak formájában létezik."***

A keresztény és a burzsoá családelmélet belső kapcsolatát az itt közölt rövid utalásokban az érvek sajátos konvergenciája domborítja ki. A legmeglepőbb a *ius mutuum in corpus*nak, valamint a család és a magántulajdon viszonyának témája. Úgy látszik, főleg az első

* *Hegel:* A filozófiai tudományok enciklopédiája. Bari 1951. 463. old. (olaszul).

** *Hegel:* A jogfilozófia... Id. kiad. 246. old. — Lássuk milyen pontosan szerkeszti meg Hegel is dualisztikus módon a nő alakját: „A nők kétségkívül lehetnek műveltek, de nem hivatottak a magasabb tudományokra, a filozófiára és bizonyos művészi alkotásokra, amelyek valami egyetemest követelnek. A nőknek lehetnek ötleteik, lehet ízlésük, finomságuk; de az eszménnyel nem rendelkeznek. Ha a nők a kormány élén állnak, az állam veszélyben van". (Id. mű, 247. old) „A feleség helyzete: ő a ház úrnője" (uo.).

*** Uo. 249. old. — Meg kell jegyeznünk azonban, hogy Hegel helyesbíti a szülők és a gyermekek közötti viszony kanti felfogását.

(amelyet megtalálunk például egy olyan modern jogász konstrukciójában is, mint Carnelutti*) utal arra, hogy hiányzik a közvetítés a házastársi viszony érzékisége és jogi vagy általában szellemi alakzata között. Rosmini is (az a katolikus, akit nem véletlenül neveztek *„az olasz Kantnak"*) megállapítja, hogy „a két egyén egyikének úgy kell szeretnie a másikat, mint saját testét és saját lelkét, hiszen a másiknak a természete az ő sajátjává lett".**

Továbbá: „az a jogi lehetőség vagy képesség, amelyet egy házasfél nyer arra, hogy házastársi szerelemmel használhatja a másiknak a testét, nem más, mint sajátos jog, amely a házassági szerződéssel lép életbe".***

Úgy látszik a két szubjektumnak nem-érzéki szubjektumokká (két lélekké vagy két jogi alannyá) történő előzetes átváltoztatása — a természeti viszony *„racionalizálásának"* sarkköve — egyrészt az egyesülés érzéki struktúrájának önkényes kiküszöbölését jelenti, másrészt e módosítatlan struktúra elkerülhetetlen felfokozását etikai vagy jogi struktúrává, amelyben az emberi-természeti lény felbonthatatlan egységét csak kettős kudarc árán nyerjük vissza: minthogy az emberi szubjektivitás pusztán eszmei szubjektivitásként konstruálódva el akart szakadni a maga érzéki alkatától, de sem a kívánt racionalizálás szintjén nem tud igazán megmaradni (mert reális tartalmaként annak a viszonynak az érzéki adottságát kell összefoglalnia, amely most az emberi

* Lásd *F. Carnelutti:* Teoria generale del diritto. III. kiad. Róma 1951. 148. old.

** Il pensiero giuridico e politico di Antonio Rosmini. M. F. Sciecca gondozásában. Firenze 1962. 245. old.

*** Uo. 250. old. — Mindez pedig éppen azt a megállapítást követi, hogy a „szerelmi egyesülés lényege... egészében a lélekben rejlik". (uo.).

racionalitás anyagává emelkedett), sem ugyanennek a viszonynak a naturalisztikus objektivitása — amely az említett előzetes átalakítás során kiesett — nem jut valódi racionalizáláshoz (mert minden reális módosulás nélkül lép a racionalitás szférájába, mint jogok tárgyává tett testek puszta közösülése). A racionalitás szükségképpen degradálódik, mert a dolgok természeti állapotát választja eleméül (a test birtoklásától és a *secretio seminis*től a megtermékenyülésig és nemzésig: úgyhogy például az egyházi törvények felbontják a jóváhagyott házasságot, ha a felek nem élnek házaséletet), a természet pedig nem emelkedik fel a racionalitáshoz, hanem inkább eltorzul és elemésztődik, s csak mint megszentelt természet (mintegy *remedium concupiscentiae*) bukkan fel ismét. Ebből adódik a moralisztikus rigorózusság és a felelőtlen kicsapongás, ez a két szélső pólus, amelyet a képmutatás hagyományos köteléke fűz össze. E kötelék főleg az irodalmi és művészi ábrázolásokban jelentkezik, amelyeknek oly gyakran szolgáltatott témát a házasság és a modern család, valamint a nemi bűntettek terjedéséből, a vérfertőzésekből, vadházasságokból, a „*törvénytelen*" kapcsolatok és a „*törvénytelen gyermekek*" elszaporodásából; mindebből kiderül, milyen kevéssé tudja racionalizálni a modern törvény a reális kapcsolatokat. Talán a legszembetűnőbb jelképe ennek a helyzetnek a nőről alkotott kettős felfogás: az egyházi hagyomány szerint a nő „*a tűzhely angyala*" és „*kísértő démon*", a burzsoá hagyomány szerint pedig „*jogilag a férfival egyenlő szubjektum*" és ugyanakkor a férfierőszaknak kitett *tárgy*.

9. Ezzel a kettős erkölcsiséggel kapcsolatban érdemes egy marxi szövegrészt idéznünk.

„A burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményei-

hez, mint a zsidó a törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más megtartsa... A léha burzsoá kijátssza a házasságot és titkos házasságtörést követ el; a kereskedő kijátssza a tulajdon intézményét azáltal, hogy spekuláció, csőd stb. útján másokat megfoszt a tulajdonuktól — az ifjú burzsoá függetleníti magát saját családjától, ha teheti, gyakorlatilag a maga számára felbomlasztja a családot; de a házasság, a tulajdon, a család elméletileg érintetlen marad, mert gyakorlatilag ezek azok az alapzatok, amelyekre a burzsoázia a maga uralmát felépítette, mert burzsoá formájukban ezek a feltételek teszik a burzsoát burzsoává, éppúgy, ahogy a folyvást kijátszott törvény teszi a vallásos zsidót vallásos zsidóvá."*

Marxnak a családra vonatkozó egyéb szövegei közül, amelyekből bizonyos megerősítést nyerhetünk kritikai érveink számára, alapvetőnek látszik az, amit a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban olvashatunk. Itt ez áll: „Az embernek az emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya a *férfinak* a *nőhöz* való *viszonya*. Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az embernek a természethez való viszonya közvetlenül az emberhez való viszonya, mint ahogyan az emberhez való viszonya közvetlenül a természethez való viszonya, saját *természetes* meghatározása. Ebben a viszonyban tehát *érzékileg*, egy szemlélhető *tényre* redukálva *jelenik meg*, menynyire lett az emberi lényeg az embernek természetté, vagy a természet az ember emberi lényegévé. Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember művelődési fokát. E viszony jellegéből következik, mennyire lett a maga számára és ragadta meg magát az *ember* mint

* *Marx—Engels* Művei. 3. köt. Bp. 1960. 167. old.

nembeli lény, mint ember; a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember *természetes* viszonyulása *emberivé*, vagy mennyire lett az *emberi* lényeg neki *természetes* lényeggé, mennyire lett *emberi természete* neki *természetté*. Ebben a viszonyban az is megmutatkozik, mennyire lett az ember *szükséglete emberi* szükségletté, mennyire lett neki tehát a *másik* ember mint ember szükségletté, s ő legegyénibb létezésében mennyire közösségi egyúttal."*

Nem lehetne jobban rögzíteni a férfi és a nő viszonyának valóban jelképes jelentőségét: ez a viszony a legközvetlenebb egyéni kifejezése az ember (ész) és a természet (anyag) közötti viszonynak, amelynek tudatos közvetítését Marx úgy tekinti, mint az élet általános racionalizálásának leglényegesebb terminusát, olyannyira, hogy a kommunizmust éppen a társadalom (emberiség) és a természet befejezett egylényegűségeként, a természet humanizálódásaként (történelmi-társadalmi racionalizálásának) és a társadalom naturalisztikus elismeréseként ábrázolja. Pontosan ez az oka annak, hogy a férfi és a nő viszonya — Marx számára éppúgy, mint Engels és Lenin felfogásában** — lényeges paraméterré

* *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp. 1962. 68. old.

** Lásd főleg Marx ifjúkori írásait, Engels idézett művét és Lenin válogatott műveit. („A *nők* valódi *felszabadítása*, a valódi kommunizmus csak ott és akkor kezdődik, ahol és amikor megkezdődik a tömegharc (amelyet az államhatalmat gyakorló proletariátus vezet), a kis háztartás ellen, vagyis helyesebben, amikor megkezdődik a kis háztartás *tömeges átépítése*, nagy szocialista háztartássá.") *Lenin:* Vál. Művek. Bp. 1949. 585—586. old., továbbá: „Anélkül, hogy a nőket bevonnók nemcsak általában a politikai életben való önálló részvételbe, de az állandó, mindenkire kiterjedő közszolgálatba is, szocializmusról nem lehet szó, de még teljes és szilárd demokráciáról sem." (Uo. 29. old.)

válik a korszakok és civilizációk megítéléséhez. Ebben a sajátos viszonyban ugyanis a legközvetlenebbül és legvilágosabban lemérhetjük, hogy milyen fokon ismerte fel az emberek közötti általános viszony a maga természeti struktúráját, és mennyire tett szert az emberi viszonynak ez a természeti struktúrája tudatos humanitásra. Marx legfontosabb követelése tehát a teljes közvetítés humanitás és természet, értelem és érzékiség, ésszerű megállapodás és természeti szükséglet között. A szubjektum teljes elemberiesítése és racionalizálása nem természeti objektivitásának megtagadásából, hanem annak elismeréséből fakad, ahogy a tárgy (a test) igazi, valódi természetisége sem születhet a test dologi elembertelenedéséből, hanem csakis abból, hogy társadalmilag humanizálódik, azaz felemelkedik a humanitás történelmi-társadalmi szintjére. Ezeket a témákat vázolja fel Marx újra a „Szent család"-ban, ahol oly élesen kigúnyolja a szerelemről szóló metafizikai konstrukciókat, amelyek nem ismerik a szerelem emberi-természeti struktúráját: „Edgar úr (Bauer) — írja Marx — a szerelmet »istennővé« változtatja, mégpedig »kegyetlen istennővé«, azáltal, hogy a *szerelmes emberből, az ember* szerelméből a *szerelem* emberét csinálja, azáltal, hogy a »*szerelmet*« mint külön lényt elválasztja az embertől és mint ilyet önállósítja. Ezzel az egyszerű eljárással, a prédikátum szubjektummá változtatásával az emberi minden lényegi meghatározása és lényegi megnyilvánulása kritikailag átalakítható *nem-lényeggé* és a lényeg *külsővé, idegenné válásává.*"

Továbbá: „Hogy is ne tekintené az abszolút szubjektivitás (azaz a spekulatív gondolkodás) a »*tiszta*«, kritika a szerelmet a maga bête noire-jának, a megtestesült sátánnak, a szerelmet, amely először tanítja meg

igazán az embert arra, hogy higgyen a rajta kívül levő tárgyi világban, amely nemcsak az embert teszi tárggyá, hanem még a tárgyat is emberré!"* „A szerelem... *nem kritikus, nem-keresztény materialista.*"**

Marx elméleti tétele itt is azt mondja, hogy a férfi-nő viszony valódi racionális szubjektiválása akkor lehetséges, ha visszanyerjük a *viszony* pozitív struktúráját, tehát a naturalisztikus jelleget, és oly módon, hogy a racionalizálás folyamata éppen a naturalisztikus viszony emberiesítéséből adódjék. De hogyan is juthat el idáig a világ, ahol — Marx éppen ezt leplezi le másutt — a spekulatív úton puszta eszmei viszonnyá feloldott emberközi kapcsolat transzcendálja, és mint passzív természetet, változatlanul hagyja az emberi viszonyok érzékiségét? Ha emberiesíteni annyi, mint a testiséget, az érzéki energiát aktív emberi elemként kezelni, akkor ez éppen azt eredményezi, hogy az emberi tevékenységet korrelációba hozzuk az alapjául szolgáló természetes érzéki dimenziókkal. Erre azonban, úgy látszik, a civilizációnak csak egyetlen típusa képes, amely az egész emberi-társadalmi viszonyt érzékinek és naturalisztikusnak ismeri el: Marx szemében csak ekkor emberiesül az ember természetisége mint elismert tény, felemelkedve a nem-történelmi viszonyának színvonalára.

Ennek a felfogásnak tehát semmi köze a nemi anarchizmushoz, amely akkor bukkan fel, amikor a hagyományos intézmények válságát pusztán pszichológiai vonatkozásban vizsgálják. A természeti-emberi kapcsolatokat ebben a keretben *„az ösztönök társadalmi elfojtásának"* egyszerűsítő szemszögéből rendelik alá a munka-

* *Marx—Engels* Művei. 2. köt. Bp. 1958. 19. old.
** Uo. 20. old.

megosztás következtében létrejött társadalmi és jogi intézményeknek*, s így a valódi emberi-társadalmi emancipáció célját az Érosz örömteli felszabadítására, a hagyományos erkölccsel szakító, jellegzetesen pszichológiai folyamatra korlátozzák. A hangsúly most már nem a családi jogi intézmények társadalmi szövedékének bírálatára esik, tehát nem is arra, hogy szükségszerűen végre kell hajtani a társadalom anyagi berendezkedésének gyökeres átépítését. Ennek megfelelően, mialatt az erotika problémaköre fölébe kerekedik a családénak, alapvető jellege ellenére háttérbe szorul a szaporodás és a leszármazás témája, a férfi és a nő közötti kapcsolatok társadalmi felelősségének lényeges alkotórésze. Így aztán végül is lehetségesnek tűnik, hogy pozitív elemeket ragadjanak meg a nemi öszötönök kirobbanásának és zabolátlanságának jelenségeiben, egyszóval társadalmi nonkonformizmust lássanak ott, ahol inkább nemi lázongásról van szó, amely felszínre hozza a tár-

* Ez a kérdésfeltevés jellemzi *W. Reich:* La rivoluzione sessuale c. ismert tanulmányát (Milano 1963.). Eszerint a társadalom s a nemi kapcsolatok közötti viszony annyira megbomlik, hogy a „gyermek- és serdülőkori nemi élet elfojtása az az alapvető mechanizmus, amelynek segítségével a politikai, ideológiai és gazdasági szolgaság eltűrésére alkalmas jellemstruktúrákat létrehozzák" (id. mű). Ebben a keretben Reich a következő megállapításra jut: „Mint pszichiáter és biológus, a német katasztrófát (a nácizmus létrejöttét) egy olyan helyzet következményének tekintettem, amelyben biológiailag elgyengült emberi lények tömegei néhány hatalomra éhes bandita kezébe kerültek" (id. mű, 6. old.). M. Marcuse is (Eros and civilization. London 1969.) hasonló vonalon halad, azaz nem a nemi kapcsolatok történetének racionalizálását kívánja, hanem inkább az „ösztönszükségletek szabad kielégítését". Marxista részről *G. Cesareo:* La condizione femminile (Milano 1963.) c. egy felmérést összegező említésreméltó tanulmánya tett kísérletet, a női és a nemi kérdés szociológiai alapon történő felvetésére, vitába szállva „az érosz felszabadításának" teoretikusaival is.

sadalmi ellentmondások szövevényében rejlő pszichológiai nehézségeket. Ebben az esetben végső soron forradalminak tűnik a szabados magatartás, és a történelem forradalmi vonalához való pozitív hozzájárulásnak látszanak olyan jelenségek is, mint Sade szexuális kommunizmusa, D'Annunzio lírai erotizmusa, Lawrence individualizmusának érzéki horizontja. Az efféle jelenségek valójában sohasem alkothatják a társadalom és a család megújításának irányadó elemét, s gyakran hajlanak olyan dekadens és retrográd kulturális komponensek magasztalására, mint a biológiai naturalizmus, az esztétizmus, a fajelmélet. Ez odáig mehet, hogy az erotikus izgalomban a társadalmi menekülés rendkívül elterjedt elemét fedezhetjük fel, vagy éppenséggel az erő naturalisztikus kultuszát felmagasztaló ideológiák jellegzetes szadista megnyilvánulásainak bevezetőjét. A modern erotizmus megnyilvánulásai természetesen a változatok igen széles skálájával rendelkeznek (ezért nem tagadjuk, hogy az erotizmus bizonyos mértékben betölti a nonkonformista felforgatás funkcióját): mindamellett éppen ez a nagyfokú változatosság sugallja azt a gondolatot, hogy a nemi lázongás önmagában véve nem jelenti a modern család társadalmi kiegyensúlyozatlanságának hatékony bírálatát.

Végezetül emlékeztetnünk kell arra, hogy mennyire lényeges a férfi-nő viszony természetisége és humanitása (társadalmisága) közötti egyensúly, amelyről Marx beszél, s amelynek megvalósulása korántsem oldódik fel a pusztán pszichológiai vagy erkölcsi választásban, hanem a modern társadalmi viszonyok gyökeres megújítását tételezi fel.*

* Vö. a 27. oldalon levő jegyzet „A tőke"-idézetével, valamint a Kommunista kiáltvánnyal.

Másrészt ennek a társadalom-megújításnak az elsőbbsége egyáltalán nem vonja maga után sem a család válságának automatikus megoldását, sem minden etikai-jogi gondoskodás meghatározatlan elhalasztását az átalakulás megtörténtéig. Inkább a család-társadalom viszony általános elméleti összehangolását posztulálja, amely mércéjévé lesz a történelmileg lehetséges intézkedéseknek, a családpolitikának. Jegyezzük meg mellékesen: erre az elméleti összehangolásra eddig kevés figyelmet fordítottak (amit nyilvánvalóan bizonyít a tanulmányok csekély száma), és valószínűleg jórészt ez az oka a szocialista országok és főleg a Szovjetunió családpolitikájában mutatkozó nagyfokú ingadozásnak, amely hol a jogi formák teljes eltörlése (az anyakönyvezetlen házasság) mellett volt egy kellőképpen még át nem alakult társadalomban, hol pedig a szigorú és családjellegű restauráció mellett Sztálin korszakában. Ebből a történelmi leckéből is azt a tanulságot kell leszűrnünk, hogy elsőrendűen fontos a probléma elmélyültebb elméleti feldolgozása, amely fényt vet a szocialista családreform társadalmi alapjára, és ugyanakkor állandóan hozzáméri a mindennapos családpolitikát az általános elméleti megoldásokhoz, hogy elkerülje az időn átugró utópizmus és a dolgok jelenlegi állapotával megbékélő empirizmus kettős buktatóját.

10. Itt merül fel annak a szükségessége, hogy megvilágítsuk, mit jelent a „*burzsoá család*" megszüntetésének s egy „*magasabb típusú*" család megteremtésének marxista javaslata. Ha a modern család jogi intézménye a társadalom magántulajdonosi berendezkedéséből, valamint az egyének közötti kapcsolatokat a formális és elvont jog formái szerint tagoló gazdasági viszonyok magánjellegéből származik, akkor megalapozottnak tű-

nik az a következtetés, hogy Marx álláspontja szerint el kell utasítani a patriarchális családközpontúság és a vele kapcsolatos hagyományos szigor öröklött csökevényeit, mind pedig a szexuális nihilizmus tehetetlen tiltakozásait.* De az is elégtelennek látszik, hogy a család problematikáját a jogi egyenlőség követelésére korlátozzuk, amely a jogi intézményt hozzáidomítja ugyan a modern társadalomhoz, de nem oldja meg a valóban „jogi" racionalizálás saját alappal rendelkező ellentmondásait. Ebből adódik a régi családi kapcsolatok bírálatának szoros korrelációja az új társadalmi viszonyok bírálatával. És ebből fakad az a tudat is, hogy a hangsúlynak a globális társadalomátalakításra kell esnie. Marx szempontjából nézve a gazdasági viszonyok társadalmasítása lenne az, ami a megoldás útjára vezetné azt

* A „feleségközösség" formájában fellépő szexuális nihilizmus Marx szemében a jogi és monogámikus házassági intézmény gyakorlati oldala: „A polgári házasság a valóságban feleségközösség." (*Marx:* A Kommunista kiáltvány. Lásd *Marx—Engels* Művei. 4. köt. Bp. 1959. 456. old.) A „váláspártiakkal" vitázva Marx azt írta: „*csak* a házastársak egyéni akaratát vagy helyesebben *önkényét* veszik tekintetbe, de nem veszik tekintetbe a *házasság akaratát*, e viszony erkölcsi szubsztanciáját... Senkit sem kényszerítenek arra, hogy házasságot kössön; de mindenkit rá kell kényszeríteni arra, hogy — amennyiben házasságot köt — engedelmeskedjék a házasság törvényeinek. Aki házasságot köt, éppúgy nem *csinálja*, nem *kitalálja* a házasságot, mint ahogy egy úszó sem kitalálja a víz és a nehézkedés természetét és törvényeit. A házasság tehát nem alkalmazkodhat a házasságot kötő ember önkényéhez, hanem az ő önkényének kell alkalmazkodnia a házassághoz... A házasságbontás nem más, mint kinyilvánítása annak, hogy ez a házasság *halott* házasság, amelynek létezése csak látszat és ámítás. Magától érthető, hogy sem a törvényhozó önkénye, sem a magánszemélyek önkénye, hanem csak a *dolog lényege* döntheti el, hogy egy házasság halott-e vagy sem, mert a *holttányilvánítás*, mint köztudomású, a tényállástól és nem az érdekelt felek kívánságaitól függ. "Végül „A bírósági felbontás csak a belső felbomlás jegyzőkönyvbe foglalása lehet." (*Marx—Engels* Művei 1. köt. Bp. 1957. 150. old.)

az alapvető problémát, hogy a régi családi intézmények történelmileg alkalmatlanok a társadalmi munkamegosztásba fokozatosan bekebeleződő funkciók ellátására, ezt az alkalmatlanságukat azonban megrögzíti a viszonyoknak a munkamegosztásban kifejeződő magántulajdonosi jellege. A példa kedvéért jegyezzük meg, milyen súlyos űrt támaszt a családbeli nevelési és ellátási funkciókban a nőnek a modern termelésbe való bekapcsolódása, s mennyire nem sikerül ugyanakkor a magántulajdonos társadalomnak, hogy saját megfelelő funkcióit (iskola, nevelőintézetek, szociális menzák, ipari típusú háztartási szolgáltatások) integrált társadalmi jelleggel ruházza fel. Teljes harmóniára törekvő társadalom természetesen nem tekinthet el e funkciók újszerűségétől, s Lenin nem véletlenül emlékeztetett arra, hogy a nő felszabadítása nem lehet teljes, amíg a társadalom magára nem vállalja azokat a családi és háztartási szolgáltatásokat, amelyeket egykor a családi csoport keretében a nőre bíztak.* Hozzá kell fűznünk azonban, hogy amint ez a társadalmasítás — amely a munkaerő teljes foglalkoztatottságán alapuló társadalom objektív követelményeinek és az emberi termelőképesség teljes megvalósulásának felel meg — előrehalad, szükségképpen kiváltja a család jogi berendezkedésének átalakítására irányuló fokozatos folyamatot: egyrészt a nemek gyors egyenlősítésével, másrészt azzal, hogy fokról fokra megszünteti számos viszony jogi rendezésének szükségességét. A család mint termelési közösség s mint nevelési és ellátási házközösség felbomlása ugyanis leszűkítené a családi viszonyok jogi rendezésének szféráját, amelyet a magánvagyonok társadalmi sú-

* Lásd *Lenin:* Válogatott Művei. II. köt. Id. kiad. 585. old.

lyának csökkenése már amúgy is korlátozott. Jogosnak látszik ezzel kapcsolatban az a megállapítás, hogy ezek a tendenciák egyáltalán nem csökkentenék az érzelmi kötelékeket, sőt, inkább olyan társadalmi környezetet teremtenének, amely alkalmas arra, hogy megszabadítsa őket legkevésbé tartható következményeiktől, vagyis megtisztítsa a férfi és a nő közötti köteléket, felszabadítva ezt azoknak a funkcióknak a terhétől, amelyeket egyébként a régi család nem is vállalhatna többé, a tudatosan szervezett társadalom pedig nagyobb ésszerűséggel látna el.* Ugyanakkor a tulajdonosi és vagyonutódlási intézmények hanyatlása csökkentené a családi viszonyok jogi biztosítékainak horderejét. A jogi kötelékek szükségességének történelmi-társadalmi tagadása tehát kaput nyitna a nemi és nemzedéki kapcsolatok tényleges dinamikája előtt, egyszóval nemcsak a kényszerítő jogi kötelékekre, valamint a jogi és tényszerű viszonyok ezzel összefüggő megkülönböztetésére alapozná e kapcsolatokat, hanem az érzelmek szabad ki-

* „A termelőeszközök köztulajdonba vételével a monogám család már nem gazdasági egysége a társadalomnak. A magánháztartás társadalmi tevékenységgé alakul át. A gyermekek nevelése és ápolása közügy lesz; a társadalom egyformán gondoskodik minden gyermekről, akár törvényes, akár törvénytelen." (*Engels:* A család, a magántulajdon és az állam eredete. Id. hely, 229. old.). Persze, ha nem tartjuk szem előtt, hogy a társadalmi átalakulásnak szerves része az egyén felszabadulása, akkor az Engels által megjelölt folyamat a nyers és primitív kommunizmus formájában jelentkezik, amelyet Marx a „Kéziratok"-ban kigúnyolt. Azt se hagyjuk figyelmen kívül, hogy a társadalmasítás Marx felfogásában az állam fokozatos elhalását is maga után vonja, tehát önkényesség volna azt gondolnunk, hogy a gyermekekről való társadalmi gondoskodás az állami pedagógia dolga. Egyszóval, a nőknek és a gyermekeknek már Platón által felvázolt kommunizmusa és a marxi perspektíva között az a különbség, hogy a magántulajdon és az állam kritikailag feloldódik az önszabályozó társadalmi tulajdonban, illetve a termelők önigazgatásában.

bontakozására is. A családi kapcsolatok felépítésének (ha e kapcsolatokat technikailag még egyáltalán családiaknak nevezhetnénk) ebben az esetben teljesen egészséges és valóban felszabadult társadalmi alapjuk és emberi szerkezetük lenne: a nemi viszonyokat egyedül az *affectio*, az érzelmi összhang határozná meg, ahogy az apák és a gyermekek közötti viszonyok társadalmi értékelésének egyedüli meghatározó eleme a nemzés ténye lenne: a társadalmi emancipáció visszanyerné mindkét kapcsolatát, emberi és reális dimenzióját.

Alighanem ebben a távlatban beszél Marx a család mint nem-integrált társadalmak által kifejezett történelmi intézmény „*megszüntetéséről*" és egy „magasabb típusú" család létrehozásáról. Ezzel a horizonttal — amelyben a társadalmi reform az elsődleges — kellene tehát koordinálni azt a családpolitikát, amely összhangban kíván lenni a tudományos szocializmus célkitűzéseivel.

A család Olaszországban

11. Ma már senki sem tagadja, hogy a család jogi és szociológiai helyzete Olaszországban a leglényegesebb kérdések közé tartozik, s hogy a családi törvényhozás reformja nélkülözhetetlen lépés az ország polgári fejlődésének előmozdítása terén. A családi törvényhozást illetően rögtön emlékeztetnünk kell arra, hogy a polgári törvénykönyvnek a Konkordátum* utáni, 1942-es rendezése két egyformán önellentmondó és következet-

* A Lateráni Egyezményről van szó, amelyet a Mussolini-kormány 1929. febr. 11-én a pápával kötött. — *(A szerk.)*

len házassági intézményre támaszkodik. A felbonthatatlan polgári házasság és a Konkordátum-szerinti házasság olyan házassági rendszert alkot, amely nehezen cáfolható radikális bírálatok tárgya volt. A felbonthatatlan polgári házasságot Fenoaltea méltán nevezte jogi szörnyszülöttnek, a Konkordátum-szerinti házasság törvényét pedig Jemolo úgy határozta meg, mint „a legzagyvább házassági törvényt, ami csak elképzelhető".* Ami az első megállapítást illeti, elég lesz annyit megjegyeznünk, hogy a felbonthatatlanság teljességgel kiforgatja és cáfolja a polgári házasságnak azt az eredeti és történelmi törekvését, hogy a házastársi kapcsolatot a felek közötti megállapodás földi terminusaira redukálja és elvilágiasítsa. A másodikat illetően elég lesz megemlítenünk (s ezt gyorsan meg is tesszük) azokat a hihetetlen egyensúlyzavarokat, amelyeket a Konkordátum okozott az olasz családi törvényhozásban, amikor eltérő, sőt egymásnak ellentmondó szabályokat állított fel.

Emellett az egész családjogot archaikus és immár tűrhetetlen rendelkezések terhelik: a házastársak közötti személyes és vagyoni viszonyok terén éppúgy, mint a leszármazás, az utódlás vonatkozásában, az örökbefogadás és leszármazás oldalági intézményeit és a büntetőjogi gyámságot illetően. Megpróbáljuk megvilágítani a legsürgősebben reformra szoruló normákat.

A férfi és a nő egyenlőtlensége kitűnik mind a házasságból adódó kötelességek, mind a házastársi kapcsola-

* *A. C. Jemolo:* Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni. Torino 1947. 647. old. — Az olasz házassági törvényhozás kritikai irodalmából megemlítendő: *D. R. Peretti Griva:* La famiglia e il divorzio. Bari 1956.; *M. Berutti.* Il matrimonio concordatario. Firenze 1958.; Il divorzio in Italia. Firenze 1959.; *G. Fenoaltea.* Il divorzio. Róma 1964.

tok és az apai hatalom gyakorlásának vizsgálatából. A polgári törvénykönyv 144. cikkelye („a férj a család feje; a feleség az ő magánjogi helyzetében osztozik, felveszi a férj vezetéknevét és férjét köteles mindenhová elkísérni, tartózkodási helyét aszerint megválasztani, hol látja azt jónak a férj), valamint a 145. cikkely („a férjnek kötelessége, hogy feleségét megvédelmezze, maga mellett tartsa és ellássa a rendelkezésére álló javakhoz képest mindazzal, amit életszükségletei megkívánnak") rögzíti az egyenlőtlenséget abból a nyilvánvaló előfeltevésből kiindulva, hogy a (nem dolgozó) nőt a társadalom más elbánásban részesíti, mint a férfit, s a természeti, sőt erkölcsi kiskorúság helyzetébe utalja. Némelyik bírósági ítélet egyenesen leszögezi a férjnek azt a jogát, hogy feleségét megakadályozza bizonyos társadalmi foglalkozások gyakorlásában, nagyon ritka viszont az olyan ítélet, amely tagadja, hogy a nő köteles volna felvenni férje vezetéknevét. A hatalom apai részről történő gyakorlásának elsőbbsége a gyermekekkel való viszony rendkívül kényes területén is érvényesíti ezt a megkülönböztetett elbánást. A határpontot ebben a vonatkozásban a 331. és 338. cikkely alkotja. Az első felhatalmazza a törvényszéket, hogy közbelépjen, ha az apai hatalmat a férj helyébe lépő anya gyakorolja, és rendelkezéseket bocsásson ki „amelyekhez az anyának igazodnia kell". A második — az a ritka eset, amikor *le mort saisit le vif** — leszögezi, hogy az „apa végrendelet útján, közjegyzői okirattal vagy hitelesített magánokirattal feltételeket szabhat az életben maradt anyának a gyermekek nevelését és a javak kezelését illetően". Emellett a 340. cikkely képtelen megkötést ír elő az

* A holt megragadja az élőt. — *(A ford.)*

özvegy (de csak nő!) számára, ha újra házasságot kívánna kötni: „A házasságot megkötés előtt be kell jelentenie a törvényszéken", ez pedig „határozatot hoz afelől, hogy a javak továbbra is az özvegy kezelésében maradhatnak-e, vagy feltételeket állapít meg a vagyonkezelést és a gyermekek nevelését illetően".

Ami a házastársak személyi elkülönülését illeti, a nő hátrányos megkülönböztetése egészen világosan kitűnik a férj házasságtörésének eltérő megítéléséből, amelynek ez esetben a feleséget ért, súlyos sérelmet kell helyettesítenie (151. cikkely). A polgári házasság archaikus rendjéről árulkodik ezenkívül az a tény, hogy a hűség a különélés alatt is kötelező, a különélés alatt született gyermek továbbra is törvényesként tekintendő, s ha a házasság a férj halála miatt megszűnik, az asszonynak továbbra is viselnie kell a férj vezetéknevét. A válás problémája ebből a szempontból immár halaszthatatlan, és a legáltalánosabb terminusokban fogalmazódik meg (a megegyezéses válást is beleértve): a rendellenes helyzetek annyira bonyolultak, hogy maga a „ kis válás" sem elegendő többé. Egy felelős válási törvényhozás egyedüli fő meghatározójaként — véleményem szerint — a gyermekek sorsát kell tekintetbe venni.

A családi vagyonjog rendszere szintén nagyobb hajlékonyságot és korszerűsítést követel. Van itt egy elévült és meghaladott intézmény: a hozományé, valamint egy modernebb, csaknem hatástalan intézmény: a családi vagyoné. Végül törvényesíteni kellene a házasság időszakából való használati javak és szerzemények közösségét, s ez kiegészíthetné a házasság előtt szerzett javak megosztásának rendjét.

A leszármazás témájával kapcsolatban a majdani korszerűsítés kulcskérdése kétségkívül a természetes gyermekekre vonatkozik. A megújítás alapelveinek maximálisan biztosítaniok kellene a tényleges helyzet jogi megállapítását a gyermekek érdekében: mind az apaság megállapítását, mind az elismerését illetően. E téren az apaság kutatásának tilalma és az elismerés tilalma a modern lelkiismeret számára a felelőtlenség valódi törvényesítésének és a tényleges leszármazási kapcsolat szörnyű sérelmének tűnik. Különösen meghökkentő, hogy a házasságtörésből és vérfertőzésből származó gyermekekkel kapcsolatban akkor is tilos az apaság kutatása, ha az elismerés megengedett volna, mert vannak törvényes gyermekek. Az utódlás vonatkozásában különösen sürgős a gyermekek teljes egyenjogúságának helyreállítása (ma rájuk hárítják a szülő magatartásának következményeit). A törvényes utódlás terén a természetes gyermekek csak akkor egyenjogúak a törvényes gyermekekkel, ha az utóbbiak teljes fejenkénti örökrésze nem kevesebb az örökség egyharmadánál. A törvényes gyermekeket egyenesen feljogosítják arra, hogy pénzben vagy örökölt ingatlan javakban fizessék ki, igazságos becslés alapján, a természetes gyermekeknek járó részt (574. cikkely). A természetes gyermekeket csak akkor illeti meg a teljes örökség, ha nincsenek törvényes leszármazottak, felmenőági rokonok, és a szülőnek nincs házastársa (576. cikkely), azaz úgyszólván soha. A természetes gyermek csak abban az esetben örököl régebben elhalt szülőjének közvetlen felmenőági rokonától, ha ennek nincs házastársa, nincsenek leszármazottai, felmenő ági rokonai, fivérei és nővérei, s az utóbbiaknak sincsenek leszármazottaik, sem törvényes

rokonaik egészen harmadfokig — vagyis gyakorlatilag soha. Végül, még hajmeresztőbb rendelkezést tartalmaz az 580. cikkely: az el nem ismert vagy el nem ismerhető természetes gyermekek részére olyan életjáradékot irányoz elő, amely „semmiképpen nem haladhatja meg annak a fejenkénti örökrésznek a járadékösszegét, amelyre a természetes gyermekek jogot formálhatnának, akkor sem, ha a leszármazást a bíróság megállapította, vagy az apa elismerte".

A Konkordátum-szerinti házasságot az elmélet megismételten kritizálta. Szorítkozzunk néhány nagyfontosságú megállapításra. Az olasz állam lemondott a jogszolgáltatásról azokat a vitákat illetően, amelyek az olasz állampolgárok által kötött házasságok nagy többségét érintik. Sőt: gyakorlatilag olyan jogszabályokat fogadott el, amelyek ellentétesek rendszerünk bizonyos jogszabályaival. Így például a kiskorú szülői beleegyezés nélkül Konkordátum-szerinti (tehát magánjogi hatállyal bíró) házasságot köthet, ha elnyeri az egyházi engedélyt. Az elmebeteg a cselekvőképességét korlátozó bírói ítéletet megelőzően házasságot köthet akkor is, ha betegsége az ítélet előtt is nyilvánvaló. Konkordátum-szerinti házasság titokban és kihirdetés nélkül is köthető, a késedelmes anyakönyvi bejegyzés intézménye pedig lehetővé teszi a házasság tetszőleges magánjogi törvényesítését. Polgári törvénykönyvünk rendelkezése ellenére a Konkordátum-szerinti házasság, amelyet unokatestvérek felmentés nélkül kötnek egymással, megsemmisíthető és az ítélet anyakönyvezhető. A rokonsági akadályt, amelyet a polgári törvénykönyv másodfokig ismer el, a kánonjog negyedfokig ismeri el. Így mód nyílik arra, hogy a jogrendünk értelmében

meg nem engedett házasságokat magánjogi hatállyal ruházzák fel. Határesetnek azonban azt minősíthetjük, hogy anyakönyvezhető az apósnak menyével, vagy a vőnek anyósával — egyházi felmentés birtokában — kötött házassága, holott ez nemcsak magánjogilag tilos, hanem mint vérfertőzés, a büntetőtörvénykönyv 564. cikkelye alapján büntetőjogilag is kifogásolható. Vannak azután olyan bontási és érvénytelenítési esetek, amelyeket a kánonjog megenged, de a polgári törvénykönyvvel ellentétesek. Így azután előfordul, hogy a Konkordátum-szerinti házasság könnyebben felbontható, mint a polgári, amelyet csak a halál bont fel. A *„privilégium paulinum"*, valamint a megerősített de szexuális értelemben meg nem valósult házasság institúciója kaput nyit az anyakönyvezhető bontások előtt. Hasonló a helyzet a házassági szentség céljaival és lényegével kapcsolatos elmebeli fenntartás *(mentalis reservatio)* miatti érvénytelenítéssel is. És nemcsak következetlenségekről van szó. Mialatt ugyanis a szent Kongregációnak a szentségekre vonatkozó, közvetlenül a Konkordátum után kibocsátott Fegyelmi Szabályzata kimondja, hogy a katolikusok, ha mellőzik az egyházi házasságot *„nyilvános bűnösökként"* kezelendők, másrészt nyíltan kijelenti, hogy ha tisztek, katonák, hivatalnokok, diplomaták vagy más személyek, akiknek különleges polgári engedély nélkül tilos megházasodniok, egyházi házasságot kötnek, ezt nem fogják az olasz állam polgári hatóságainak tudomására hozni. Ugyanilyen intézkedés történt a hadiözvegyekről és a nyugdíjas özvegyekről is. Az olasz állammal szemben elkövetett, nyilvánvaló, szándékos csalásról van itt szó.

Azokat az archaizmusokat és torzszüleményeket sem

hagyhatjuk szó nélkül, amelyek a családi viszonyokkal kapcsolatos büntetőtörvényeket jellemzik. Emlékeztetünk a büntetőtörvénykönyv 553. cikkelyére, amely bűntettnek minősíti a születésszabályozás érdekében kifejtett propagandát és a becsületbeli okokból elkövetett, három évi — de két évre csökkenthető — elzárással büntethető feleséggyilkosság immár hírhedt jogesetét; ez a cikkely ellentétben áll a büntetőtörvénykönyv 90. cikkelyével, amelynek értelmében a felindultság és az érzelmi állapot nem zárja ki és nem csökkenti a büntetőjogi felelősséget. Továbbra is érvényben van „a faj integritása és egészsége ellen elkövetett bűntettekről" szóló világosan fasiszta színezetű rendelkezés. Meghökkentő ebben a vonatkozásban a nő beleegyezésével végrehajtott magzatelhajtás bűntette; az idevágó jogszabály súlyosbító körülménynek minősíti, ha az abortuszt orvos végzi. Emlékeztetnünk kell a nemzést megakadályozó szándékos impotencia bűntettére is, amely azonban — jegyezzük meg — külföldi nő esetében nem tehető vád tárgyává, mert a károsult a *„demográfiai hadjáratot"* viselő olasz állam. Túlságosan is ismeretes a házasságtörés bűntette, amellyel kapcsolatban újabb megkülönböztetést tesznek büntetőjogi téren a feleség és a férj viselkedése között. Utalnunk kell ezért arra, hogy bár a felség nem büntethető, ha a férj hibájából él külön vagy méltatlanul hagyták el, a büntethetőséget kizáró okok a bűnrészesre már nem terjeszthetők ki. Végül emlékeztetnünk kell *„a családi erkölcs ellen időszakos sajtó útján elkövetett merényletek"* rugalmasan kezelhető cikkelyére.

12. Hasznos lesz, ha a család olaszországi helyzetére vonatkozó futólagos áttekintésünket e helyzet szociológiai megközelítésével kapcsolatos megjegyzésekkel zár-

juk, figyelmeztetve az olvasót arra, hogy a rendelkezésre álló adatok még igen gyérek.*

Évente körülbelül 380 000 házasságot kötnek; a különélésre irányuló kérelmek átlagos száma mintegy 10 000. Ez a szám 1963-ban 11 227-re emelkedett. Az 1956—60 közötti ötéves időszakban 44 093 kérelem érkezett, jogilag feltárva 88 186 házastársnak és gyermekeiknek tűrhetetlen helyzetét. Ez a szám azonban kétségkívül szerény hányadát jelzi azoknak az állampolgároknak, akik zilált házasságban élnek, és valójában önmaguk gondoskodnak a kapcsolat felbontásáról. Egy torinói újság vizsgálata néhány évvel ezelőtt körülbelül egyötödre becsülte ezt a hányadot. A jogilag feltárt zavarokhoz adjuk hozzá a ténylegeseket, az egyházi igazságszolgáltatás útján elnyert fiktív érvénytelenítéseket és bontásokat, a *more uxorio* együtteléseket, a törvénytelen gyermekeket, az el nem ismert természetes gyermekeket, és képet kapunk Olaszország mai „rendellenes" családi népességéről. 1952 és 1960 között pusztán az elismert természetes gyermekek száma 31 899-re rúgott, azaz évente mintegy 3000-re, a törvénytelen születésűek száma egyedül 1960-ban 22 744-et tett ki. Évente körülbelül 20 000 törvénytelen gyermek születik; van ezenkívül több mint 11 000 különélési kérelem, több mint 20 000 kiskorúak által elkövetett bűntett (1960-ban több mint 24 000 volt, ami a 10 és 17 év közötti kiskorúakra számítva 3,92-t tesz ki). Ezeket a jelenségeket társadalmilag jobban fel tudjuk becsülni, ha igyekszünk a számokat egy nemzedék feltételezhető

* Az adatokat illetően elsősorban G. Caló: Famiglia e educazione oggi in Italia. (Bari 1964.) munkájára, valamint a „Documenti di vita italiana" c. szemle hivatalos információira támaszkodtunk.

időtartamára általánosítani: milliókról van szó, akik az olasz család patologikus népességét alkotják.

Jogosnak látszik a megállapítás, hogy az a törvényhozás, amely így „racionalizálja" a családi kapcsolatokat, objektív ösztönzője az erkölcsi és társadalmi zavaroknak. Jellemző egyébként, hogy abban az évtizedben, amely a családi erkölcs megszilárdítására szánt Konkordátum aláírását követte, a család, az erkölcs és a szemérem elleni vétségek szembetűnően szaporodtak, és számuk az 1921—30-as évtized 11 323-as évi átlagáról (ami 100 000 lakosra számítva 28,5-tel egyenlő) az 1931—40-es évtizedben átlag 19 168-ra (illetve 44,6-ra) emelkedett.*

E helyzet láttán nem lehet szó nélkül hagynunk a közvélemény és főleg a demokratikus politikai erők közönyét, holott ezek legalábbis arra volnának hivatva, hogy buzdítsák az ország polgári és világi lelkiismeretét. Ez a közöny igen súlyos következményekkel jár, és főleg a világi intézmények fokozatos elerőtlenedésében konkretizálódik. Így a polgári házasság fokozatosan elenyészik, és azon az úton van, hogy ismét ritka jelenséggé váljék, amely már szinte csak az értelmiségi rétegekben él. A polgári házasságok százalékaránya az 1954-es 2,4-ről 1956-ban 2,2-re, 1958-ban 1,8-ra, 1959-ben 1,7-re, 1960-ban 1,6-ra csökkent. Említésre méltó, hogy ha a tartományi székvárosokra vonatkozó adatokat nézzük, a polgári házasság százalékarányát jelző grafikon élén nem Umbria, Toscana és Emilia áll, ahol különösen erős a szocialista és kommunista baloldal, hanem Campania 7,1) és Calabria (4,5) az előbbi három

* Lásd „Documenti di vita italiana." 1962. ápr. Andamente della criminalità.

tartomány pedig középen helyezkedik el (1,2, 2,6, illetve 4,3 százalékkal). A mélypont Szicíliában van (0,6).

A házassági és családi törvényhozás gyökeres reformja lényeges útjelzője az ország polgári fejlődésének, és elsőrendű helyet kell elfoglalnia a politikai problémák fontossági skáláján. A világi erőknek és különösen a marxistáknak nem szabad e téren semmiféle elvi engedményt tenniök. Igaz ugyan, hogy a családi intézmény ellentmondásainak gyökeres megoldása szorosan összefügg a társadalmi struktúrák megújításával, ez azonban nem szolgáltathat ürügyet a jogrendszer jelenlegi állapotának elfogadására: ellenkezőleg, a jogszabályok nagyarányú reformja közvetlen hozzájárulást jelent az ország polgári lelkiismeretének megerősödéséhez és az olasz társadalom átalakításához.

SERGIO FAILONI

LÉT ÉS IDŐ HEIDEGGER FILOZÓFIÁJÁBAN

(Részletek)

A Kant utáni idealizmusban az én egyúttal nem-én is, külső ahhoz a tudathoz képest, amely ő maga.

Kicsoda hát voltaképpen ez a tételező én?

A tiszta üresség vagy a transzcendens isten.

Mint tiszta üresség, Hegel és a hegeliánusok munkáiban szerepel, ahol a semmi eszméje önmagát tagadva a Szellem tárgyává tételeződik; a gondolkodó semmi egy elgondoltat tételez saját semmijéből.

A teista megoldás — vagy inkább nem-megoldás — alternatívája a következő: az Abszolút Én (az én mint isten) vagy a személyes isten (az isten, a Lét mint én).

Az Abszolút Én — Fichte istene — éppoly üres, mint jómagam, aki nyomorúságos, lét-nélküli empirikus én vagyok; sőt, saját abszolutizált énemmel azonos. Empirikus énem annak az Abszolút Énnek nem-énje, aki valamiképpen szintén én magam vagyok.

Az Abszolút Én a maga ontikus ürességéből tételezi saját semmijét mint létet, nem-ént; ennek szférájában létezem én magam is, aki *nem* az Én vagyok. Ez az Én tehát, lényegében az immanentizmusa révén következetesebb hegeli eszmére hasonlít, amely abszurd ürességének negativitásában dialektikussá válik.

És ha az Abszolút Én, az isten, én magam volnék? Ha én volnék az Egyetlen, a nem-ént saját semmijéből saját semmijeként tételező isten?

A logikai abszurdumot az ontológiai abszurdumnak ez a felfokozása sem küszöbölné ki.

Még ha én volnék is az isten, gondolkodói mivoltomban akkor is szembenállnék a mással, gondolkodásom tárgyával, és minthogy ki volnék zárva a nem-énből, amely nem azonos velem, hiszen csupán tételezem abból a semmiből, ami én vagyok, változatlanul megmaradna az a logikai képtelenség, hogy van egyfelől egy lét-nélküli én, másfelől egy olyan lét, amelyet mint nem-ént tételez ennek az énnek a nem-léte; egyúttal pedig fokozódnék az ontológiai abszurdum, hiszen még csak kérdezni sem lehetne többé az empirikus én alapja felől, mert az Egyetlen én magam vagyok, a körülöttem levő dolgok sokaságától korlátozott, empirikus egyén, ha ugyan nem a tiszta egoitás.

Az én tehát, mint isten, egyrészt Hegelhez vezet, amikor saját semmijét ellentéte semmijében, a világban fedezi fel, amelyet önmaga tagadásával maga kezdeményezett; másrészt Stirner abszurdumába torkollik.

Schelling abszolutuma sem szünteti meg az üres én vagy a transzcendens isten alternatíváját.

Ahol alany és tárgy két ellentétes polaritás, a közöttük levő ellentétesség akkor is fennmarad, ha egyetlen lét tartalmai. Ez az egyetlen lét megőrzi transzcendenciáját, idegenségét, mind az alannyal, mind a tárggyal szemben. Magában hordja ugyan az ellentét terminusait, de maga az ellentét változatlanul fennáll. Ha nem így volna, a két polaritás közös alapot találna ebben az egyetlen létben, és az ellentétek egy ontikusan megalapozott konkrétság különbségeivé oldódnának.

Az ellentétek nem békülnek össze, kizárják egymást. Az ellentétek kibékítése dogmatikus képtelenség.

A Schelling-féle én továbbra is a nem-én ellentéte.

A Schelling-féle abszolútum nem különbözik lényegesen Fichte ént és nem-ént, empirikus alanyt és empirikus tárgyat tételező abszolútumától.

A helyzet ugyanaz marad: én nem vagyok ennek az abszolútumnak sem a szubjektivitása, sem az objektivitása. Találkozási pontja vagyok a két ellentétnek — mondja Schelling. De hogyan találkozhat ez a két egymást kizáró ellentét? Sehogyan. Miután Schelling abszolútumában nem szűnik meg alany és tárgy poláris ellentéte, nem szűnik meg a tudatnak és a létnek az az ellentéte sem, amelynek következményeképpen én azért vagyok nem-létező, mert tudat vagyok, a lét pedig azért, mert megközelíthetetlen az én számára, ha az utóbbi nem maga tételezi saját semmijéből, mint nem-ént.

A teista megoldás másik módja többé-kevésbé nyíltan a transzcendens istent tételező hagyományos dogmatizmushoz kapcsolódik. Ez az isten a tudaton kívüli reális egyéni lét, olyan Én, aki nem én vagyok, nem mi vagyunk.

Alapvetően szkeptikus állásfoglalással állunk itt szemben: azzal a misztikus szkepszissel, amely a legelevenebb és legsürgetőbb filozófiai problémák megoldhatatlanságát nem a megoldást akadályozó hibák elhárításával, hanem a filozófia nyílt tagadásával akarja leküzdeni, hangsúlyozva, hogy a filozófia aggasztó ellentmondásait csak az érzelem, a felszárnyaló misztikus önkívület közelítheti meg.

Az érzelem, ahogyan a misztikus szkepszis felfogja, vak, irracionális érzés, nem kevésbé abszurd azoknál az abszurdumoknál, amelyektől intuitív aktusával szabadulni kíván. Ugyanis nem egy jelenlevő tárgy érzelmi tükörképe, hanem az énnel ellentétes tárgyé — hiszen

ha ez a tárgy megjelennék az én előtt, léte nem volna idegen a logikától. Az érzelem, ha ilyen transzcendens tárgyra irányul, éppoly képtelenség, mint a fogyatékos filozófiáknak az a következetlen és képtelen igénye, hogy az alapjukat alkotó gondolkodással ellentétes tárgyat ragadjanak meg.

Az érzelemnek ez az újjáértékelése korántsem a filozófia lehetetlenségét bizonyítja. Ellenkezőleg, éppen arra épül, hogy a tudatban jelen vannak a filozófia problémái, bár a megoldásuk homályba veszett. Az érzelem, ha olyan létre utal, amelyről a filozófiának le kell mondania, nem több üres és önkényes képzelgésnél. E lét érzelmi igazolása csak úgy lehet érvényes, ha az igazolásra a filozófia, miután kiküszöbölte hibáit, maga is képes.

A szkepszis misztikusa erről nem vesz tudomást. Az abszurdumig hajtja a filozófia hibás premisszáit, s nem tudja felépíteni az épületet, amelyet, véleménye szerint, le kellett rombolnia, de az így támadt ürességben sem tud megállni, és az érzelmi bizonyosságba menekül. Ez a bizonyosság érvényes volna ott, ahol megvan az intellektuális megismerés lehetősége; a szkepszis misztikusa azonban nemcsak közömbös álláspontjának filozófiai tarthatatlanságával szemben, hanem éppen az intellektuális tudással *szembeni* szkepszisét szögezi le, amikor az érzelemben véli felfedezni a bizonyosság egyetlen formáját. Jogos tehát azt mondanunk, hogy érzelme vak, és pontosan az a tartalom hiányzik belőle, aminek az érzelmévé akar válni.

Ám a szkepszis misztikusát nem mindig nyugtatja meg álláspontjának következetlensége, érzelmi bizonyosságának ellentmondásos volta azzal a ténnyel szemben, hogy a létet lehetetlen megragadnia. Olykor nyug-

talanítja, hogy nem találja azt, ami nélkül nem vagyunk; nyugtalanítja a lét-nélküli lét abszurduma. Ebből a szorongásból születik az egzisztencializmus, egy olyan misztika talaján, amely nem huny szemet az abszurdum előtt, az elméleti tagadás és az érzelmi igazolás abszurd ellentmondása előtt.

Az egzisztencializmus elve, a szorongás oka: a léttől különválasztott létezés. Én magam létezés vagyok, de a lét nem én vagyok. A lét szükséges alapja a létezésnek, anélkül, hogy megvolna benne. A gondolkodásban sem lelhető meg, mert az elgondolt az egzisztencialisták szemében mindig a velem semmiként szembenálló nem-én, ez pedig nem lehet az én alapja. A létezésből tehát nincs út a léthez, és ennek a lehetetlenségnek a hátterében ismét felbukkan a Kant utáni idealizmus gondolata: egyfelől a tudat, amit nem lehet átlépni, másfelől a tárgy, mint más, mint nem-én, amelyet csak én tételezhetek saját ürességemből. A lét szertefoszlik, és elvesztésével a létezés abszurddá válik.

A Kant utáni idealizmus megoldatlan ellentmondásából létrejön az egzisztencializmus két formája: az egyik — a vallásos — a létet istenbe helyezi, akiről semmit sem tudhatunk, a másik a létezésbe, ahol nem találhatjuk meg.

Ha a létezésemet megalapozó létet nem önmagamban tételezem, akkor hiába keresem, és a szkepszis misztikusa leszek. Ha feloldom önmagamban, felfokozom létezésem semmijévé. Ugyanez történik, ha mint semmis empirikus énem alapját tételezem. Hasztalan kutatása tragikus és leküzdhetetlen szorongást ébreszt. Ebből a szorongásból, a semmi érzéséből nincs kiút, amíg a lét megmarad a világ vagy egy tiszta külső alapvetően idegen nem-énjének, az én pedig lényegében véve nem-

létnek, vagyis amíg a tudat az énnel azonosul, és semmi kapcsolatot nem talál poláris ellentétével, a léttel.

Az egzisztencializmus az idealizmus ürességének tudata, az idealizmus kétségbeesése. Ennek a filozófiának kétségkívül Heidegger a legkövetkezetesebb képviselője, aki az irányzat premisszáiból levonja a végső konklúziókat.

I.

ONTOLÓGIA LÉT NÉLKÜL

*1. Az én létezése. Az Ittlét**

Ittlétem, mint létezőé — mondja Heidegger —, létezésem biztos tényén alapul.

Ez a létezés tényszerű (faktisch) meghatározatlanság, amely azt jelenti, hogy az Ittlét, az én, mindig a maga lehetőségeivel létezik, mindig csak bennük létezik. A lehetőségek az én számára ittléte kezdetétől adottak. Tehát amennyiben vagyok, mindig lehetőségeimben vagyok, és bennük-létem nem tételez fel egy ezt megelőző létezést, hanem megalapozza ittlétemet, énemet. A lehetőségek az énben vannak, aki annyiban létezik, amennyiben egy lehetséges létezéssel áll szemben.

* „Dasein". Közismert, hogy Heidegger sajátos terminológiáját lefordítani úgyszólván reménytelen vállalkozás, ezért a Heideggerrel foglalkozó másnyelvű szerzők rendszerint megmaradnak az eredeti német terminusoknál. A továbbiakban előforduló Heidegger-féle műszavak magyar változata jórészt Redl Károlytól származik, aki lefordította a „Sein und Zeit"-nek egy részletét; ha a pontos fordítás nehézségekbe ütközik, zárójelben közöljük az eredeti német kifejezést. — *(A ford.)*

A lehetőségek nélküli én élettelen. Az élet dinamikus nekifeszülés, cselekvés, irányulás valami felé: lehetőségeim meghatározatlan totalitása felé, amely a világot alkotja. Amikor lehetőségeim közül választok, meghatározom magam a világban.

A lehetőségekben lenni annyi, mint *tudatában lenni* létezésem tényének, annak a ténynek, hogy a lehetséges szférájában vagyok, ahol tevékenykedhetek, sőt, ahol már választottam is. Mint Ittlét, tudatában vagyok, vagy inkább tudata vagyok a világot alkotó lehetőségeknek — hiszen az Ittlét a világban-léttel (In-der-Welt-sein) azonos. Az „itt" arra utal, hogy tényszerűen a lehetségesben létezem, és tudok erről, tudatomban kirajzolódik a lehetőség szférájának — a világnak — hozzámtartozása.

Az én azért tudja megérteni saját lehetőségeit — ami nélkül nem is volnának lehetőségek —, mert amikor megértően lehetőségei felé lendül, képes arra, hogy ezekké a lehetőségekké váljék. A tudatos nekilendülés az ént mint lennitudást (Seinkönnen) jellemzi — mint olyasvalakit, aki képes saját lehetőségeivé válni, s így megalapozza jellegét mint lehetséges létét. Ez a nekilendülő-megértő lennitudás az egzisztencialitás, szembenállás azzal a lehetséges létezéssel, amelybe a tudatos lényt tényszerűen belevetették, s amely tőle függetlenül, puszta adottságként semmi sem volna.

2. Az én léte mint tudat

Az én létét a tudat jellemzi. Miért?

Mert a tudat észleli a létezés tényébe való belevetettséget, s ezzel megérti a meghatározatlan lehetőségeket a világban, ahol vagyok.

A tudat: lehetőségeim tudata, a dolgok használhatóságának, eszközszerűségének tudata, a tényszerű lét, a belevetettség tudata. Ennek a szorongó tudatnak alapja a gond; helyesebben ő maga a gond, az én gondja önmaga miatt, saját létezése miatt. A lehetőségeim meghatározatlanságából keletkező szorongás a gondon alapul, illetve létezésem gondjának egyik formája.

Amint láttuk, az én mindig abban a meghatározatlanságban van, ami maga a világ. A gond részint ennek a meghatározatlanságnak szorongó érzése, részint pedig az a világ felé irányuló megértő nekilendülés, amelynek eredményeképpen mindig a világban vagyok, s így mindig szorongok meghatározatlanságának érzése miatt. A tényszerű lét mint tudati tény, a létezésem ténye miatti szorongás tudata; s mert ez a tudat a gond formája, a tényszerű lét is az.

A tudat gond, mert az én meghatározódása a világban. Ezt a meghatározódást nem egy önmagának elégséges lény közömbös szemlélődése alapozza meg, hanem a meghatározatlanság miatti szorongás. A meghatározatlannak mint meghatározhatónak nekilendülő megértése a meghatározódás feltétele, és ebben az aktusban az én, akit a szorongás mozgat, a világban rejlő lehetőségeket megértve a világot környezetként határozza meg. Ez az aktus a tudat, a gond aktusa.

Meghatározódni annyi, mint választani a világban rejlő lehetőségek között, választani a világban lehetséges eszközként megjelenő sokféle dolog között. A meghatározódás aktusa tehát — a választás a különböző lehetőségeket rejtő dolgok között — tulajdonképpen eszközzé-tétel. Feltételezi az eszközszerűség tudatát és e tudatnak az eszközzé-tételben mint célban való érdekeltségét. Így az eszközzé-tétel aktusát végrehajtó tudat

érdekelt mindabban, ami az énre vonatkozik, s nem más, mint az én léte, a gond. A meghatározódás aktusa mindig tudati aktus, a gond aktusa.

A tudat magába foglalja és magából eredezteti az egzisztencialitást, a tényszerű ittlétet és a meghatározódást, ezzel lehetővé teszi számomra a létezést, vagyis az én létemnek, gondnak bizonyul. Létem a tudat, tudatom pedig a gond.

De voltaképpen *minek* a tudata ez? Milyen létnek a tudata?

3. A tudat és léte

A tudat léte a számomra lehetséges lét.

Az én és a lehetséges lét, a tudat és a lét nem ellentétesek, hiszen a lehetséges lét — az „Itt" — nem volna nélkülem, a lehetséges létnek pedig nem volna tudata, azaz én sem volnék, ha ez a lét nincsen. Tudat és lét Heideggernél is egymásra utalnak és elválaszthatatlanok.

Kérdés azonban, hogy mi ez a lehetséges lét, ami a tudat léte; és valóban létről van-e szó?

Láttuk, hogy az én nem különíthető el lehetőségeitől, és megfordítva; a tudat nem szakadhat el a léttől, aminek a tudata, a lét pedig a tudattól, amely mint lehetőséget elgondolja. Heidegger azonban nem pusztán elválaszthatatlanságról, hanem azonosságról beszél. Én mint tudat és gond azonos vagyok lehetőségeimmel, maga a lehetséges lét vagyok. Egyszerűen nem léteznék ittlétem nélkül, világban-létem nélkül, létem „Itt"-je nélkül. A világ: lehetőségeim tudata, és ez a tudat én magam vagyok.

Az Ittlét, amint említettük, egyik formája a gondnak,

amely engem mint létezőt konstituál, és megadja számomra azt a lehetőséget, hogy a létezésben meghatározódjam. Gond nélkül, „Itt" nélkül semmi sem vagyok, mert létezésem dinamikus nekifeszülés a lehetőségnek; következésképpen mindig feltételezi a lehetőséget, ez pedig nem más, mint a világ, az „Itt". De a lehetőség nem előzi meg és nem alapozza meg ittlétemet — ellenkezőleg, előfeltételezi azt, minthogy a lehetőség maga az Ittlét ténye. Én, a tudatos létező, aki gond vagyok, nekifeszülök a lehetséges létnek, mint létezésem tényének, amely annyiban van, amennyiben ez a nekifeszülés valóságos. Röviden: vagyok, tehát van lehetséges lét; van lehetséges lét, tehát vagyok.

4. Én és nem-én

Mint tiszta lehetőség, potenciális nem-én vagyok; lehetséges létem, ami én vagyok, potenciális nem-én.

Én ugyanis csak annyiban vagyok, amennyiben azzá lehetek, ami nem vagyok; az a lehetőség vagyok, hogy nem-énné legyek — lehetséges létem a nem-én lehetősége.

Meghatározódásommal azonos lévén, csak annyiban vagyok, amennyiben meghatározódom abban, ami nem vagyok: a nem-énben. Létem a nem-énben való meghatározódás; a nem-én pedig az a lét, amely én magam vagyok meghatározódásom aktusában.

Abból a tételből, hogy a nem-én az én lehetséges létem, az én meghatározódásom, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a nem-én az én létem.

Az én létem a gond, a tudat; a gond, a tudat léte a nem-én.

Ha a nem-én szubsztanciaként különböznék a tudattól, vagy egy realisztikus transzcendentizmushoz jutnánk, amely a tudat szubsztanciáját alkotó létet a tudaton kívülinek tekinti, vagy egy következetlen idealizmushoz, amely a létet a tudat önmaga által végrehajtott tagadásával azonosítja. Erről azonban nincs szó, mert a nem-én nem különbözik a tudattól, amit tagad. Sőt, Heidegger nem is beszél a nem-énről. Csupán a gond formáiról beszél, a gond lényegtelen, különbségek nélküli lényegének szétágazódásairól. De ezt hagyjuk későbbre.

Mi az oka annak, hogy Heidegger nem beszél a nem-énről, vagy legfeljebb céloz rá néhányszor, ott, ahol a meghatározódást fejti ki mint bukást és bűnt, holott a nem-énre szüksége van, mint a gond mozzanatainak reális lényegére? Miért nem beszél a nem-énről, amely pedig szükségképpen tárgya a tudatnak, ha ez egy olyan énnek a léte, aki csak annyiban van, amennyiben azzá lehet, ami még nem?

Ennek tisztázása végett mutassunk rá először, hogy mi is voltaképpen a Heidegger-féle nem-én.

Tegyük fel a kérdést: vajon egyáltalán létezik-e a nem-énben gyökerező hiedeggeri én? Lét-e vagy nemlét az én, ahogy itt meghatároztuk? És nevezhetjük-e létnek a tudat szerteágazó formáit, egyszóval a nem-ént?

5. Az én különbözősége az egoitástól és a nem-lét mint tudat

A fenti kérdésekre először is azt kell válaszolnunk, hogy az én nem létezik, léte a nem-lét.

Mi derült ki ugyanis az eddigiekben az énről? Az,

hogy egy olyan létezés központja, amely nem az övé. Az én létének a tudat bizonyult, az én tudata saját nem-létezéséről, lehetősége a nem-énben való létezésre. Az én üres nem-lét, puszta lehetősége annak, hogy létezésre tegyen szert abban a szférában, amely nem ő maga: a nem-énben. Ha az én valóban léteznék, ha saját lényeggel bírna és önmagában is volna valami, nem volna szüksége arra, hogy „nekilendüljön" a létezésnek, gyötrelmes hajszát indítson tulajdon ürességének kitöltése végett egy idegen szubsztancia után és nem-énné váljék. Ha konkrét módon léteznék, élete saját létének kifejtése, önmaga megnyilvánítása volna.

A Heidegger-féle én mint nekilendülés a lét-lehetőségnek, egyszerűen nem-létező; s mert a tudattal azonos, a tudat maga a nem-lét.

Miért nem úgy fejezzük ezt ki, hogy a Heidegger módjára felfogott tudat nincs? Miért azt mondjuk, hogy ez a tudat a nem-lét?

Világos, hogy a nem-lét lényegében véve nincs, mégis van bizonyos különbség a nem-lét és valaminek a nem-léte között, amit a nyelv nem mindig képes kifejezni. Ha azt mondom: „ez nem pohár, hanem csésze, ebben a szekrényben tehát, ahol nincs semmi más, nincsenek poharak" — nem azt mondom ezzel, hogy a csésze, nem pohár lévén, nem is csésze. Amikor nemet mondok, azt nem az egész létre vonatkoztatom, hanem csak arra, hogy amiről beszélek, egy bizonyos minőséggel nem rendelkezik. Ezzel nemcsak azt ismerem el, hogy az adott dolog másvalami, hanem egyúttal más dolgok létezését is. Így amikor az ént nem-létezőnek mondom, nem azt állítom, hogy a lét teljes egészében hiányzik belőle, csupán azt, hogy az én nélkülözi azt a valamit, az egoitást, amiben részesülve valóban én

volna, enélkül azonban nem-én. Vagyis „az én a nem-lét" nem azt jelenti, hogy „az én nincs", hanem csak azt, hogy léte — tehát a tudaté is — a nem-énben keresendő.

Összegezve: ha az én a nem-lét, akkor a tudat is az, a szubsztanciális lét pedig áthelyeződik a tudaton kívülibe, a nem-énbe.

De vajon igazán lét-e a nem-én? Nevezhető-e igazi létnek a nem-én léte?

6. A nem-lét és a szubsztanciális lét — az én és a nem-én léte

Micsoda voltaképpen a nem-én, az énnek az a szférája, amely felé ez törekszik, amikor nekilendül saját lehetőségeinek és meghatározódik? Milyen kapcsolatban van az énnel, léte hogyan viszonyul az én létéhez?

A nem-én az énhez képest a tiszta külső, az én létének ellentéte. Ebben a minőségében egyaránt lehetne a tudattól független és a tudat által tételezett; ez az alternatíva azonban Heidegger szerint közömbös, mert a nem-én, ha a tudattól független adottság volna is, az én számomra mindig olyan lesz, mintha a tudat tételezné, hiszen a tudat nem léphet ki önmagából, s egy független adottságnak még a létezését sem tudná megállapítani.

Akár önmagában létezik tehát a nem-én, akár nem, az én számomra mindig a tudat tételezettje lesz.

Csakhogy a tudatnak ez a tételezettje ilyenformán nem létezik, mert olyan tudat tételezi, amely maga sem létezik, helyesebben maga a nem-lét. Ismét a bevezetőben említett hegeli tételezéshez jutottunk, s ez nem is

lehet másképp, amíg el nem vetjük az idealizmus premisszáit.

A tudat mint nem-lét saját semmijéből tételezi és „semmizi meg" a létet, amely ezzel a semmi abszurd vetületévé lesz és külsővé válásában abszurd módon tagadja önmagát.

Még ha ez a szubsztanciális lét — a nem-én — nem a tudat tételezettje volna is, hanem önálló valami, magánvalóságában is annyira elkülönült, távoli és idegen volna tőlem, hogy sem állítani, sem tagadni nem tudnám a létezését, sőt, egészen közömbös volna számomra, hogy van-e vagy nincs.

A szubsztancia nem létezik, merő illúzió. A világ, amelyben vagyok, mert egzisztencialitásom, a lehetőségeknek való nekilendülésem eleve tételezte a létét, üres árnyékbirodalomnak bizonyul.

A tudat nem-léte, amely abszurd módon saját hiánya, a lét felé lendül, sohasem érheti el a létet. Heidegger gondolatmenetének talán ez a legnagyobb képtelensége.

Heidegger ezt mondja: én valamiképpen vagyok és képzeteim is vannak, ezek pedig nem azonosak az én énemmel; viszont nélkülem sem lehetségesek, mert „das »Ich denke« muss alle meine Vorstellungen begleiten können"*. Képzeteimet tehát én tételezem, a magam lényegtelen létéből, hiszen nem vagyok más, mint ez a tételezés, de hogy ez hogyan történik, arról sejtelmem sincs; csak annyit tudok, hogy vannak képzeteim, és létük különbözik az enyémtől. Ne kérdezzünk a képzetek eredete felől — mondja Heidegger —, „épp így kérdezhetnénk egy jó katolikustól, hogy miképpen történik a teremtés a semmiből".

* „Az »én gondolkodom«-nak képesnek kell lennie arra, hogy minden képzetemet kísérje."

Heidegger nem ringatja magát abban az illúzióban, hogy rátalált a létre a nem-énben, a tudaton kívüli létben, amelyet a tudat nem-léte tételez. Tudja, hogy ez nem a lét, hanem egy árnyékvilág. Ha pedig nem teszi fel a kérdést, hogy a képzetek, ezek az árnyékok, hogyan keletkeztek mégis valami módon a semmiből, akkor hallgatása arra utal, hogy a kérdést nem is volt módja feltenni, mert ebben az esetben az ént és a tudatot kellene nem-létezőnek mondania, holott a kimondás aktusa maga tanúskodik mindkettőnek a létéről.

Ettől az abszurdumtól Heidegger nem tud szabadulni, és mivel tudja, hogy a kérdés megoldhatatlan, vagy legalábbis az ő premisszái alapján — amelyekből az abszurdum szükségképpen következik — megoldhatatlan, nem is foglalkozik a megoldás lehetőségével.

Egyszerűen nem vesz tudomást a problémáról: az én létezik, a tudat — az én léte — szintén létezik, tehát képzetek is vannak. Létük minden filozófia kiindulópontja és átléphetetlen határa. A filozófiának az lesz a feladata, hogy felfedje létük lényegtelenségét és abszurdumát, de ebből az abszurdumból nem szűrheti le az én, a tudat és a képzetek nem-létének logikus konklúzióját, mert ezt maga a filozofálás ténye cáfolja.

Persze, a filozófus azt is megtehetné, hogy felülvizsgálja és kiigazítja a premisszákat, amelyekből az abszurdumot levezette. Heidegger azonban nem erre az útra lép, hanem az abszurdum szorongását, az eredendő és végső Semmi tudatát tételezi mint tiszta tudatot: ebből adódik gondolkodásának tragikus színezete és a „Sein und Zeit" némelyik oldalának drámai ereje.

Milyen lesz hát a tudat tulajdonképpeni léte?

Bármilyen lesz is, nem lehet szubsztanciális lét, mert

a tudat csak törekszik saját lényege felé, s ez puszta negativitásnak, nem-énnek bizonyul.

A tudat léte nem lényegi, hanem *a nem-lét léte*. A heideggeri gondolat horizontján kirajzolódik a Semmi tragikus eszméje.

Foglaljuk most össze a lehető legrövidebben az eddigieket.

Az én nem létezik, mert léte abban rejlik, ami nem ő maga: a nem-énben.

A nem-én nem létezik, mert léte (az én lehetséges lényege) semmi más, mint a nem-létező tudat tételezettje.

A tudat a nem-lét, mert a létet, amelynek tudata, maga tételezi, mint rögeszmés nekilendülést saját semmijéből egy szubsztanciális lét felé, amely nincs és nem is lesz soha, hiszen csupán üres jelképe a nekilendülés céljának, nem-létező, kísérteties tárgya a tudat törekvésének.

A szubsztanciális lét (a lényeg) nem létezik, mert léte a tudat, amelynek mint saját létére van szüksége rá, s amely éppen ezért feloldja saját semmijében. A szubsztanciális lét — miután egy lényegtelen tudat tételezi, mert nem létezhet nélküle — lét és lényeg nélküli, puszta árnyképe a szubsztanciának.

Ezekből a premisszákból épít fel Heidegger egy olyan ontológiát, amelyből éppen a lét hiányzik.

II.

A BUKÁS

1. Az én és a világ

Az Ittlét léte a világban-lét; a lét Itt-je a világ.

Mi az oka annak, hogy ez a lét — az én léte — világban-lét? Mi a kapcsolat az én léte, az én és a világ között?

Az én léte, amint tudjuk, Heidegger szerint a gond. Ez az Ittlét léte, a Dasein Sein-je, mert a világba való belevetettségem tényét fejezi ki. Maga a tény feltételezi, hogy az énnek tudomása van róla, mivel enélkül nem volna többé az én léte, nem volna tény.

A tudat megérti az én helyzetét és tételezi a szubsztanciális létet mint a tudatos én lehetőségét. De a lehetséges szubsztanciális lét, az én lehetőségeinek szférája: a nemén, a világ. Az én tehát, saját létezésénél fogva mindig világba-vetett, mindig világban-lét. A világon kívül képzelni annyi volna, mint a létezésen kívül képzelni.

A világ eszerint mindig adva van számomra, mert lehetőségeim szférája lévén, létezésem maga tételezi. Igaz-e hát az az előbbi kijelentésünk, hogy a világ árnyékbirodalom?

Heidegger premisszái alapján nem lehet más, minthogy nem rendelkezik semmilyen önálló, szubsztanciális léttel, amely fennállásának egyetlen forrása lehetne.

Persze, a tudatot el sem gondolhatjuk lét nélkül. A lét eszméje átjárja Heidegger egész gondolkodását. A „Sein und Zeit" egyetlen szóval sem említi, hogy a lét nem-létező volna. Csakhogy a lét eszméjét, amely magában a tudatban van, Heidegger úgy fogja fel, mint transzcendenst ehhez a tudathoz képest, s így jog-

gal alkalmazható rá Kant érvelése a száz elgondolt tallér és a száz valóságos tallér különbségéről. A lét saját eszméjére korlátozódik, amely nem-létéből tételezi önmaga árnyékát, ahogy Anselmus isten-eszméje tételezi önmagából saját transzcendens létét.

Miután láttuk a világ, a nem-én létének abszurdumát, fel sem tehetjük a kérdést, hogy megáll-e a világ önmagában is, van-e a jelenségei mögött valamilyen szilárd magánvalóság. Heidegger számára nem létezik ilyen probléma. A világ a tudat ürességének közvetítése.

A világ — a nem-én — az én léte. Mi vagyok én a világban? Önmagam meghatározója a nem-énben, önmagam tagadása ellentétem ürességében, amelyet saját ürességemből tételezek. Ez az állítás, többször említett képtelenségétől eltekintve, azt jelenti, hogy világbeli életem nem az enyém, a világban úgy élek, hogy nem én magam vagyok. A világban élni annyi, mint kilépni az én eredeti ürességéből, helyesebben, ennek az ürességnek a tudatából. Annyi, mint elveszteni önmagamat, elkövetni az eredendő bűnt, belesodródni az árnyékvilágba és elfeledkezni benne énemről.

Ez a bukás.

2. *Menekülés az én semmijéből a nem-én semmijébe*

a) A tulajdonképpeni* megértés.

* A „tulajdonképpeni" *(eigentlich)* az egzisztencializmus jellegzetes műszava, a Bárki *(das Man)* köznapiságával, „nem-tulajdonképpeni" *(uneigentlich)* létével ellentétes, „hiteles", „autentikus" lét jelölésére. A két terminus meglehetősen nehézkes ugyan, és gyakori előfordulása egymagában is lehetetlenné teszi a gördülékeny fordítást, de a magyar nyelvben nincs más szó, amely kifejezné a Heidegger-féle fogalom nyelvi és tartalmi kapcsolatait a *tulajdonnal (Eigentum)*. — *(A ford.)*

A tiszta megértés áttekinti az én valamennyi lehetőségét a világban, felöleli a lehetséges teljes szféráját, az egész nem-ént, totalitásukban fogja fel az én lehetőségeit. A végső lehetőség a halál: az a lehetőség, hogy az én ne legyen többé a világban, a nem-énben, s visszatérjen a maga eredeti ürességéhez, semmijéhez.

Megérteni az én tulajdonképpeni létét annyi, mint a halál függvényeként, a halál szemléletében élni, megérteni a nem-én, a világ lényegtelenségét, a szubsztancia ürességét és árnyék-jellegét. A nem-énből való kiválás az én egyedüli lehetősége, hogy önmaga lehessen.

A Magamlét (Selbstsein) a lét tulajdonképpeni módja*; a Magamság (Selbstkeit) megértése a tulajdonképpeni megértés, amely rádöbben az én ürességére, és összes lehetőségei mögött megpillantja az utolsót, az én igazi lehetőségét, a nem-létezést.

Az én halála, az árnyékbirodalom megsemmisülése véget vet a lét nélküli létezés abszurdumának, az árnyék-létnek a tudat semmijéből tételezett árnyékok között. Az én visszatérése saját semmijébe, amelyből abszurd módon egy másik, létnek álcázott semmibe vetették, véget vet annak a következetlenségnek, hogy az én saját létéből tételezze azt, amivel nem rendelkezik, és visszavezeti az ént önmagához, a nem-lét következetességéhez, ahol a szorongás kialszik. Ezzel vége a gondnak és a tudatnak, vége a világban-lét irracionális tényének; minden visszatér a kezdetekhez, békét és összhangot talál a Semmiben.

A tulajdonképpeni megértés a létezés abszurduma révén megérti az én igazi létét, a lét Semmijét.

* A tanulmány bevezetőjében Failoni Stirnerről beszélt; Heidegger és Stirner rokonságát néha még a kifejezésmód hasonlósága is elárulja. — *(A ford.)*

b) A tulajdonképpeni érzés.

A tulajdonképpeni megértés, amint láttuk, a világot, s ezzel az én nem-létét fogja fel, mint végső és egyetlen lehetőségét annak, hogy az én önmagává legyen. Azt is tudjuk róla, hogy a vég és a kezdet Semmijét, a világban-létnek, az én létének abszurdumát érti meg.

Ez a megértés mindig érzelmi természetű, mert nem közömbös, spekulatív aktus, hanem gond, nekilendülés a lét eszméje felé.

Mi hát a tulajdonképpeni érzés? A nem-én teljes meghatározatlanságának érzése, a lét sóvárgása a nem-lét gyötrelmes ürességében. Érzelmi szükséglete annak, hogy a létnélküli, de abszurd módon mégis létező én valamiképpen létre tegyen szert; szorongás a létnélküli lét abszurduma miatt.

A tulajdonképpeni érzés a szorongás: az én szorongása, aki nem határozódott még meg a világban, és érzi mind a saját ürességét, mind a világét, amely felé nekilendül, az eredendő és a legvégső semmit. Ahogy Heidegger mondja, az Ittlét ebben a szorongásban „létezése lehetséges lehetetlenségének Semmije előtt áll" („in ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz").

Az én azért érzi a semminek, a létezés lehetetlenségének lehetőségét, mert ez a létezés a maga abszurd módon létként tételezett semmije, a világ mint üres eszmeiség, a lehetőségek meghatározatlansága, tehát saját létem abszurduma, hiszen képtelenség egy olyan világban léteznem, amely nem több a lényegtelen lehetőségek árnyékbirodalmánál.

A mindenség tulajdonképpeni léte a nem-lét. De ha én mégis vagyok, az ontikus rendet kettétöri létem

abszurduma. A mindenség önmagával és velem való összhangja a halál, „das Ende des Daseins". Én magam egyébként alapvetően mindig a halálban vagyok, mert a Semmiben vagyok, és éppen ezt érzem, amikor érzéseim igaziak, hitelesek. A tulajdonképpeni érzés tehát a Semmi érzése létem abszurdumában, itt-létem abszurditásának érzése, a Da-t saját létének Semmijéből tételező Sein érzése — egyszóval, a szorongás.

A tulajdonképpeni érzés eszerint a világ semmijének megértése, az a belátás, hogy a saját semmijéből egy másik semmit tételező én maga is semmis. Röviden, szorongás az én semmissége miatt.

A tulajdonképpeni érzés elválaszthatatlan a tulajdonképpeni megértéstől. Vele együtt alkotja a tulajdonképpeni tudatot és alapozza meg az akaratot.

c) A tulajdonképpeni akarat: a noluntas.

A meghatározódás akarati aktus. De lehet-e tulajdonképpeni az önmeghatározó akarat, ha az önmeghatározással tagadom magam és egy tőlem idegen lét árnyékaival azonosulok?

A tulajdonképpeni akarat nyilvánvalóan nem akarhat mást, mint hogy igazi önmagammá, semmisségem szorongva-megértőjévé legyek — vagyis nem akarhatja, hogy meghatározódjam abban a szférában, ahol nem vagyok, s amely az én számomra nem létezik. Így a tulajdonképpeni akarat voltaképpen a nem-énben való lét nem-akarása, az akarás felfüggesztése, a *noluntas* (nem-akarás).

A noluntas elvonatkoztatja az ént környezetétől, ahol a lét illúziójában él, árnyékként az árnyékok között, s visszavezeti tudatos nem-létének tisztaságába.

Az akarás felfüggesztésével az árnyékok szertefoszlanak, visszatér a világ eredeti meghatározatlansága, idegensége, és vele együtt a szorongás a tulajdonképpeni én leküzdhetetlen végső semmije miatt. Ez a szorongás így szól az énhez: „Te nem vagy. A lét, amelyet keresel, ha egyáltalán van, odaát van, a veled szemben álló messzi és idegen világban, a messzi és idegen dolgok sokféleségében. A te számodra mindez semmi, a világ a te számodra semmi. Akarsz-e neki létet kölcsönözni saját semmidből? Megteheted. De ez a lét sohasem te leszel, sohasem lesz igazán a tiéd, mert maga sem lesz igazán soha. Te tudod ezt, ezért szólok hozzád; szólok hozzád? Tehát tudod. — Még mindig el akarsz-e szökni előlem? Eredj hát, veszíts el engem és ezzel önmagad, téveszd össze a léttel a semmit, amit saját semmidből te magad tételeztél, téveszd szem elől igazibb létedet, amelyet előtted, aki megértő lény vagy, megértésedet buzdítva felfedek. Ismét vissza fogsz térni hozzám, ahogy most is visszatértél. Nem szökhetsz el előlem örökre, mert nem szökhetsz el örökre önmagad elől. Elfelejthetsz engem magadat felejtve, ahogy megtetted már, de valahányszor elszakad a fátyol, amellyel magadat leplezve engem takarsz el, szemben önmagaddal, egyedül önmagaddal, az enyém leszel. — Így majd valóban te magad leszel, s ezt megértésed akkor mondja neked, amikor engem hallgatsz, amikor az vagy, aki vagy — amikor nem leszel többé. — Ezért vagy az enyém, ameddig csak vagy, ezért mondja Szaturnusz a régi történetben, rólad szólván: »Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit«*. Én pedig, aki ittléted első ténye vagyok, aki maga a te ittléted va-

* „A gond, minthogy elsőnek alkotta meg, tartsa hatalmában, míg csak él."

gyok, hatalmamban tartlak és nem is hagyhatlak el, amíg csak élsz."*

A nem-akarással a világtól elvonatkoztatott én visszatér igazi önmagához, és szorongva ismeri fel tulajdonképpeni létét: a halált, a Semmit.

3. A bukás és a nem-tulajdonképpeni tudat. A köznapiság

a) A nem-tulajdonképpeni megértés

A tulajdonképpeni megértés, amint láttuk, a lét Semmijének, a kezdet és a vég Semmijének megértése.

A nem-tulajdonképpeni megértés az ellenkezője: nem érti az én igazi létét, bár azt hiszi, hogy érti; nem tudja, sőt, nem is akarja tudni, hogy semmit sem tud; nem kérdezi, mi az alapja annak, amit érteni vél; nem firtatja, hogy a világ árnyékai, amelyek reális létezőknek tűnnek előtte, valóban olyanok-e, ahogyan megjelennek, vagy csak látszatok. A nem-tulajdonképpeni megértés az empirikus tudat, amely nem teszi fel saját érvényességének kérdését, s a mindennapi életét élő embert jellemzi, aki közömbös a legfőbb problémákkal szemben. Ez a mindennapi ember felismeri például, hogy a vasból szerszámokat készíthet, de nem kérdezi, hogy létezik-e a vas, még kevésbé, hogy létezik-e ő maga, a felismerő — mert empirikus nem-tulajdonképpeni megértésével elszökött a tulajdonképpeni megértés elől, az én semmisségének szorongó megértése elől, és

* *Martin Heidegger:* Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963. 197—198. old.

arra szorítkozik, hogy felfedezze és eszközzé tegye egy meghatározott környezet dolgait.

Környezetnek nevezzük azoknak a lehetőségeknek az összességét, amelyekben az én már meghatározódott, s amelyeket igyekszik új lehetőségek felfedezésével, új dolgok eszközzé tételével kibővíteni. Talán fölösleges is mondanunk, hogy az elsődleges környezet, minden környezet környezete a világ: ez kínálja fel a lehetőségeket mint realitásokat az énnek, aki önmagát tagadva meghatározódik benne; ez alkotja azt a környezetet, amely kibővülhet és összeszűkülhet, aszerint, hogy mennyit ért meg a maga abszurd létéről megfeledkező én a neki felkínált dolgokból, megfeledkezve arról is, hogy ezek a dolgok valójában semmik az ő számára. Mihelyt az én elhatározza, hogy úgy fog élni a világban, mintha ez csakugyan valami volna, a világ környezetté lesz.

Hogyan érti a nem-tulajdonképpeni megértés a környezet létezőknek felfogott nem-létezőit?

A nem-tulajdonképpeni megértés a tulajdonképpeni megértésen alapul. Az utóbbi ugyanis, az én semmissége miatti szorongásában és a lét szükségletétől hajtva, a nem-én felé lendül, s maga tételezi ezt az újabb semmit az én üresség éből; nélküle tehát nem volna nem-tulajdonképpeni megértés, mert nem volnának dolgok, sőt, egyáltalában semmiféle megértés sem.

A nem-tulajdonképpeni megértés, mint említettük, empirikus, köznapi, és minden ontológiai kérdésfeltevéssel szemben közömbös. Nem érdekli az én valódi léte, sőt, menekül e lét tudata elől. Mégsem spekulatív jellegű. Maga is nekilendülés, habár nem-tulajdonképpeni, nem öleli fel az én összes lehetőségeit, a lehetőségeknek a halállal záruló totalitását, hanem mindig vár

valamire. Arra vár, hogy az én meghatározott lehetőségeket kapjon, ezt vagy azt megtehesse, meghúzódhasson a környezet zavartalanságában. A nem-tulajdonképpeni megértés biztonságra törekszik, arra, hogy semmi ki ne ragadja az ént a közönyből, ahová a szorongás elől menekült, s ahol nincs többé egyedül önmagával.

b) A nem-tulajdonképpeni érzés és akarat

A tulajdonképpeni érzés, amint láttuk, szorongás a lét semmijétől, az illúzióktól mentes igazi én szorongása létének abszurduma, a halál miatt.

A nem-tulajdonképpeni érzés a félelem.

A félelem az eredeti és mindig lappangó szorongás visszatértétől fél, abból ered, hogy az én elhagyott valamit, elmenekült a Semmi elől.

Mit jelent ez a menekülés? Azt, hogy az én elszökött önmaga elől a nem-énbe, a Semmi abszurduma miatti tudatos szorongás elől a lét illúziójába. Ha a lét az volna, aminek a köznapi tudat véli, ha nem egy abszurd tudat tételezné saját semmijéből, az én árnyékok helyett pozitív szubsztanciális valóságra bukkanna a nem-énben, és megszűnnék nem-létező létének abszurd ellentmondása. Heidegger alapján azonban ez az ellentmondás nem oldható fel, mert lét és tudat egymást „semmizik meg", s a tudat, mint a léttől gyökeresen különböző és idegen valami, el sem gondolhat valóságos, konkrét dolgokat.

A Semmi elől elszökni annyi, mint elmenekülni önmagam és a szorongás elől a nem-én valódi létezőknek vélt árnyékai közé, elfeledkezve tulajdonképpeni létemről, a halálról.

Ez a menekülés a *bukás*.

Az elbukott én nem-tulajdonképpeni érzése, a félelem, abban különbözik a szorongástól, hogy az utóbbi a világban-lét képtelenségének, az én és a világ abszurditásának átélését kíséri, a félelem viszont a világbeli árnyékok láttán támad fel, amelyek a köznapiságban élő szubjektumokat fenyegetik.

Mivel fenyeget az a fenyegetés, amelytől a félelem fél?* Azzal, hogy megfosztja az ént környezetétől (Umwelt), vagyis a köznapiságtól, ahol nincs tudatában önmagának, és visszalöki az üres meghatározatlanságba, a szorongó tudatba, ahonnan elmenekült. Vagy pedig halállal fenyegeti az ént.

A félelem nem a haláltól fél, hanem a halál fenyegetésétől: magát a halált nem ismeri, helyesebben, félreismeri, hiszen éppen annak az Ittlétnek sajátos létformája, amelyik a haláltudat alól kivonta magát. A félelem attól fél, hogy szertefoszlik a platóni barlang, az én menedéke, hogy megtörik a varázs, amely a sivatagot városokkal népesítette be és felékesítette a lázas tevékenység illúziójával. A szorongást a mindenség Semmije ébreszti fel, az a tudat, hogy az én *nem lehet önmaga*: a félelmet a környezet megsemmisülésének veszélye váltja ki, az a fenyegetés, hogy vége szakadhat a köznapi dolgok világának, ahol az én *lehet nem-önmaga*. A félelem a világba-bukott nem-tulajdonképpeni szorongás („Furcht ist auf die Welt verfallene uneigentliche Angst").

Mindebből kitűnik, hogy a félelem a szorongásból

* Heideggernek az emberi viszonyok végletes eldologiasulását tükröző stílusát többek közt az elvont főnevek mértéktelen és modoros hiposztazálása jellemzi: a félelem fél, a szorongás szorong, a világ „világzik" (weltet) stb. — *(A ford.)*

ered, tárgya éppúgy a nem-én semmije, mint a szorongásé, azzal a különbséggel, hogy a nem-ént a félelem telinek véli, tehát megsemmisíthetőnek gondolja, a szorongás ellenben mindig üresnek és eredendően semmisnek érzi, s így nem fél a megsemmisüléstől. A félelem nem ismeri vagy nem akarja ismerni a Semmit, de fél a telinek vélt világ elvesztésétől, és ez arra utal, hogy maga is a szorongáson alapul, mert mindkettőjük végső alapja a Semmi.

A félelem az én aggodalma saját létezése miatt. Nem mindennapos állapota az énnek: ott jelentkezik, ahol a várakozó nem-tulajdonképpeni megértés előtt felbukkan valami, ami a környezetbe menekült én biztonságát fenyegeti. De lappangva mégis mindig jelen van, a megértést várakozásra készteti, és megalapozza a nem-én empirikus világában élő, életéért aggódó én lelkiállapotait. Olyan akarás ez, amellyel az én elszökik a halálnak, mint végső és egyedüli tulajdonképpeni lehetőségének szemlélete elől.

Az én, aki szökni akarva, meghatározódik a világban, nem tudja, hogy szökni akar, mert menekülésével elhomályosult előtte, hogy mi az, ami elől menekül. Ha nem így volna, lehetetlen volna a szökés, hiszen éppen az az értelme, hogy elfeledtesse azt, ami elől az én menekül.

A nem-tulajdonképpeni akaratot a mindennapiság közönye jellemzi, az én elszemélytelenedése, elközömbösülése a nem-énben tulajdonképpeni énjével szemben. Ez a közömbös mindennapiság a létben való élet akarása, akár van lét, akár nincs.

a) A másság

A tulajdonképpeni létemmel szemben közömbös mindennapiságban a világ dolgaira mint eszközeimre vagy lehetséges eszközeimre van gondom.

Az árnyékok között, ahol élek, központja vagyok az eszközöknek, amelyeket én fedeztem fel nyers adottságukban és én valósítottam meg. Ezek az eszközök egységet alkotnak, mert kölcsönösen feltételezik egymást, és céljaim is egységbe foglalják őket.

Az eszközöknek céljaim teljessége által megformált totalitása — az eszközvilág —, a lehetséges eszközök totalitása, valamint azoknak a dolgoknak a totalitása, amelyeket már szemügyre vettem, hogy megállapítsam, alkalmasak-e az eszközzé-tételre, együttesen alkotják a környezetvilágot, a dolgok között meghatározódó nemtulajdonképpeni énem világát.

Az eszközök egymásravonatkozása eszközvoltuk nélkülözhetetlen feltétele. Egy autó kerekei például nem szolgálnának eszközül a tengelyek nélkül, ezek a motor nélkül, a motor a karosszéria, a volán stb. nélkül, maga az autó pedig nem volna eszköz utak nélkül, ami viszont az eszközök újabb összességét teszi szükségessé, és így tovább.

Én állítom elő a kerekeket, vagy egy részüket. De ki gyártja a tengelyeket, a motor alkatrészeit, a karosszériát, a volánt? Ki építi az utakat?

A többiek.

Heidegger úgy talál rá a többiekre, mint együttműködőkre, akiket a *velem* kapcsolatos eszközök együttese megkövetel.

Valóban rátalált-e a többiekre? Igen — mint eszközökre. A többiek létezését az általam eszközzé változtatott dolgok igénylik, mint eszközzé alakítóit azoknak a dolgoknak, amelyeket én nem alakítok eszközzé, amelyekre azonban az én eszközeimnek szükségük van ahhoz, hogy eszközök lehessenek. A többiek tehát azonosak velem, mert az eszközformálót magát is eszközzé változtatja a magakészítette eszköz, s ha létének nincs egyéb célja, mint az eszközformálás, nem lesz több puszta eszköznél.

A többiek ily módon eszközformáló tevékenységem következményei. Csereviszonyunk, amelyben egymást kölcsönösen egymás eszközeivé tesszük, nem szünteti meg, sőt, abszolutizálja eszközvoltunkat.

Igaz, hogy ebben a kölcsönösségben magamat a többiek eszközévé teszem, ez azonban nem azt jelenti, mintha bennük találnám meg célomat. Ha ugyanis, mint eszközformáló eszköz, nem-tulajdonképpeni én vagyok — és mi más lehetnék, amikor a tulajdonképpeni én tudatában van önmaga és a dolgok semmijének, akár eszközök, akár nem —, ha a szorongás elől az empirikus világba menekülök, s nincs más törekvésem, mint elfeledkezni arról, ami valójában vagyok, megvédelmezni környezetemet, felkutatni e félelemmel és várakozással teli élet zavartalan megőrzésének legjobb eszközét, akkor világos, hogy egyetlen célom maga ez az empirikus élet, amelyben nem találkozom önmagammal, s megmaradhatok a tudattalan és közömbös mindennapiságban. Ezzel menthetetlenül belesodródom az empirikus élet hibás körébe: eszközöket formálok avégett, hogy eszközöket formálhassak, és eszközzé válva lehessek valakivé, meglehessen az az illúzióm, hogy vagyok valaki (ács, szabó, kereskedő). Annak te-

hát, hogy a többiek eszközévé teszem magamat, nincs más célja, mint hogy őket tegyem a magam eszközeivé. Valamennyiüket alárendelem öncélú empirikus életemnek, ha ugyan ez az élet egyáltalában célnak nevezhető. S mert ők is csak azért válnak eszközökké, hogy engem eszközükké tegyenek, mindannyian egyenlők vagyunk: homo homini lupus.

A fentiek következményeképpen a másik ember az én számomra nem rendelkezik „énnel", eszközvoltában pusztán a nem-ént testesíti meg. Hogy önmagában van-e énje vagy nincs, azt éppoly kevéssé állíthatom vagy tagadhatom, mint a magukbanvaló dolgok létezését, mert a nem-énnek nem vagyok részese. De rám nézve nincs is a kérdésnek semmi fontossága: akár van énjük a többieknek, akár nincs, akár léteznek önmagukban, akár nem, az én számomra — a dolgokhoz hasonlóan — csupán az én tételezettjeim. Heidegger ugyan valószínűleg komolyan gondolja, hogy az Ittlét mindig Együttlét, Együtt-ittlét (Mitsein, Mit-da-sein), ez azonban premisszái alapján képtelenség: miután világbeli életem egyedüli célja én magam vagyok, a többiek részére nem marad hely. Sőt, még az is kérdéses, hogy van-e helyem nekem magamnak, ha nem dolog vagyok a dolgok között, és különbözöm az állattól, amelynek egyetlen célja, hogy szükségleteit kielégítse.

A többiekkel csak a bukásban, a nem-én árnyékvilágában találkozom, ahol nem is lehetnek mások, mint árnyékok. De nem találkozhatnék-e velük tulajdonképpeniségemben, ahol ők is igaziak volnának? Mit mond erről Heidegger?

Tulajdonképpeniségemben nyilvánvalóan egyedül vagyok — mondja —, hiszen a szorongás létem abszurd semmijére utal, nem pedig mások létére: üresség emben

éppen az aggaszt, hogy a lét, a rajtam kívüli, idegen tőlem, vagyis az én számomra nem reális lét, függetlenül attól, hogy létezik-e önmagában vagy sem. A többiek, ha azonosak velem, semmisségükben elgondolhatatlanok, s ha szembenállnak velem, az én számomra a neméint, a lét látszatát alkotják; sem azt nem állíthatom róluk, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek, csupán annyit mondhatok, hogy *az én számomra* nincsenek, vagy puszta árnyékok.

Ilymódon, tulajdonképpeniségemben az Egyetlen vagyok, menthetetlenül egyedül vagyok.

Heidegger ebben a vonatkozásban korántsem egyértelmű. Úgy látszik, mintha érezné a többiek reális létének szükségességét; mintha így szólna: „ha tulajdonképpeniségemben egy lehetségessel állok szemben, és ez csak sok hozzám hasonló más én együttműködésével lehetséges, akkor magányom szorongása eleve magába foglalja a többieket". Ennek az érvnek azonban szembeszökő a fogyatékossága. Szorongásom úgy foglalja magába a többieket, mint a lét-lehetőségek szükséges eszközeit, mint nem-ént, amelyet saját lényegtelenségemből tételeztem. Csak annyiban vannak vagy lehetnek, amennyiben én magam meghatározódom, választok a lehetőségek közül, s ezzel önmagamat tagadva és bizonyos dolgokat eszközeimmé formálva, őket szükségleteimmé nyilvánítom. Öntagadásom során bukkanok rájuk, bár kezdettől fogva jelen voltak, elválaszthatatlanul összekapcsolódva lehetőségeimmel, de csupán mint eszközök, e lehetőségek lehetőségei. Heidegger tehát képtelen őket megtalálni, feloldani az éntől való egyidejű függésüket és teljes idegenségüket.

Úgy látszik, mintha a fenti gondolatmenet a következő érveléssel volna cáfolható: ha a többiek az én le-

hetőségeim lehetőségei, ha együttműködésük nélkül nem rendelkeznék lehetőségekkel, és nem határozódhatnék meg a világ dolgai között, ha tehát tevékenységükben hozzám hasonlóknak mutatkoznak, nincs-e az enyémhez hasonló, a dolgokat eszközvoltukban felfogó nem-tulajdonképpeni megértésük? Mivel éppúgy tevékenykednek, mint én, szükségképpen van ilyen megértésük, ez viszont, amint láttuk, a tulajdonképpeni megértésen alapul, amely ént tételez fel, s így a többiek ebben a tekintetben is olyanok, mint én vagyok.

Ez az ellenvetés azonban nem talál célba. A másik ember nem az én minőségében jelenik meg előttem, hanem egyszerűen mint lehetséges meghatározódásaim szükségszerű eszköze. Megértéséről, amely nincs adva számomra, semmit sem tudok. Minthogy tulajdonképpeniségemben nincsenek kapcsolataim, nem tudhatom, hogy a másiknak ez a nem-tulajdonképpeni megértése, amellyel bukásom után a nem-énben találkozom, magábanvaló természete miatt idegen-e tőlem, vagy egyéb okokból; látom a gyümölcseit, de nem ismerem az alapját; nem állíthatom róla, hogy önmagában is létezik, mert ebben a formában nincs adva számomra; nem is tagadhatom a létezését, csupán annyit mondhatok, hogy az én számomra nincs, mert a nem-ént tudatom semmije tételezi. Egyszóval, az együttműködőket én magam tételezem, különben megközelíthetetlenek volnának számomra.

Amit itt kifejtettünk, azt Heidegger nem mondja ki világosan, egyéb következtetést azonban bajos volna leszűrni a másságra vonatkozó kérdésfeltevéséből.

b) A „Bárki"*, a bűn és a hívás

A többiekkel mint hozzám hasonló eszközformáló eszközökkel együttműködve magam is eszközzé válok, és akárcsak ők, *személytelenné* leszek: céltalan fáradozásomban közömbös magatartást veszek fel az énnel szemben, amely nekik — legalábbis az én szememben — sohasem volt sajátjuk, előttem pedig már elhomályosult.

Az empirikus élet alanyaként a személytelen Bárki világában, a „mondják", a „teszik", a „kell" a „nem kell" világában élek.**

Miképpen hasonulhatok a többiek személyiségéhez, vagy inkább személytelenségéhez, ha sem tulajdonképpeniségükben, sem nem-tulajdonképpeni énként nincsenek számomra adva?

Mint létezők, valóban nincsenek adva, de ahogy valódi dolgoknak nézem a nem-én árnyékait, úgy tévesztem össze a többiek eszközformáló eszközvoltát is azzal a tulajdonképpeni énnel, amelyet a világban meghatározódva elhagytam a konkrétumban élő nem-tulajdonképpeni én kedvéért és összetévesztek ezzel a látszattal. Vagyis felcserélem a többiek énnélküliségét saját nem-tulajdonképpeni énemmel, s tévedésem közegében, a közömbös mindennapiságban, nemcsak arról nem veszek tudomást, hogy a többieknek nincs énjük, hanem

* Das Man.

** Nem azt bizonyítja-e ez is, hogy a „másik" nem létezik? Igaz ugyan, hogy a Bárki világában magam sem vagyok többé „én", de valaha az voltam, ők viszont az én számomra sohasem voltak azok, s tőlem eltérően, tökéletesen feloldódnak a Bárkiben. Létezésüket csupán elképzelem, mert az árnyékoknak a bukást jellemző csereviszonya így kívánja. — Más kérdés, hogy igazi énem szintén nélkülözi a létet. — *(S. F.)*

arról sem, hogy az én, amelyet nekik tulajdonítok, nem-tulajdonképpeni én, pedig csak ebben a látszat-szférában létesíthetek velük kapcsolatot és gondolhatom őket velem egyívásúaknak.

Azt mondhatná erre valaki: rendben van, tegyük fel, hogy a többieket te tételezted, létük, amelyet tőled kaptak, a te illúziód. De ebben az illúzióban úgy jelennek meg, mint veled azonosak, és akár objektív ez az azonosság, akár nem, megköveteli, hogy azt az ént, amit magadnak tulajdonítasz, tőlük se tagadd meg.

Emlékezzünk azonban az előbb mondottakra: még ha a többiek azonosak is velem, ha ugyanolyan céljaik és lehetőségeik vannak is, mint nekem, az én számomra mindig csak eszközei lesznek annak az egyetlen célnak, ami empirikus életemben én magam vagyok. Az én célom az, hogy ne kerüljek szembe tulajdonképpeni énemmel, nekik pedig, legalábbis az én számomra, ilyen céljuk nincs. Amikor célomat összetévesztem az élettel, másoknak is ugyanezt a célt tulajdonítom, csakhogy az már nem az *én* célom, nem is érdekel engem. Hiába fogom fel a többieket velem egyívásúaknak, akik szintén a tulajdonképpeni én előli menekülést tűzik ki célul, ha ezt a célt csak annyiban foghatom fel és érezhetem, amennyiben az enyém. A többiek ilyen irányú törekvését annál kevésbé élhetem át, mert énjüket is csak kigondolom, mint nem-tulajdonképpenit, saját nem-tulajdonképpeniségem szükségletét.

A másság tehát — a sok magam-tételezte nem-tulajdonképpeni én együttese — nem vezet ki leküzdhetetlen magányomból, létnélküli ürességemből, s nem is létezik számomra. A többiek dolgokként jelennek meg előttem, amelyeket abszurd módon tételeztem vagy fog-

tam fel egy felfoghatatlan, létemtől idegen, rajtam kívüli közegben.

Velük folytatott párbeszédem rejtélyes és megalapozatlan: nem tudom, hogy beszélgető társaim valóban léteznek-e, vagy gondolkodásom puszta reflexei. Mindenesetre összetalálkozunk a világban és párbeszédbe elegyedünk, de a velem beszélgetők dolgok csupán, megmagyarázhatatlan és képtelen dolgok, amelyekről azt sem tudhatom, léteznek-e. Ezeknek a dolgoknak, nem-énbeli lehetőségeim lehetőségeinek tulajdonítok gondolkodó ént, és eszerint viselkedem velük, megfeledkezve arról, hogy semmit sem tudok róluk, tudatlanságom mindannyiukat elzárja előlem. Amikor így viselkedem, nem az ő céljukra vagyok tekintettel, hanem egyedül arra törekszem, hogy eszközeimmé tegyem őket.

Tehát társadalmi kapcsolatot létesítek a többiekkel és úgy járok el, mintha hozzám hasonlókkal volna dolgom, holott ezt a hasonlóságot nem élem át, mások célját sohasem érzem magaménak. Egyszerűen szükségem van a többiekre biztonságom szavatolása, közömbös mindennapiságom zavartalansága végett, és azt képzelem, hogy ők ugyanígy cselekszenek — képzelem, mert nekem így tűnik, noha fogalmam sincs, hogy valóban így történik-e. Ha dologiságukat nem nézném utilitárius okokból énnek, nem élhetnék társadalmi, közösségi életet; célom azonban változatlanul a saját énem marad, akkor is, ha cselekvésem közvetlen céljául a többieket választom. Azaz hiába tulajdonítok ént a többieknek, eszközvoltukat nem szüntetem meg, sőt, éppen ezzel abszolutizálom. Az egyetlen következetes etikai magatartás ebben a helyzetben a hatalom erkölcse volna, s a heideggeri világban élő én csupán azért nem

folyamodik ehhez, mert fél, hogy ha nem sikerül győznie vagy legyőzik, a többiek megvonják tőle szolgálataikat és elpusztítják a környezetet, amelynek megőrzése az empirikus én végső célja.

Az utilitárius kölcsönviszonyban jellegtelenné válok, magamra öltöm a többiek kétértelmű, személytelen személyiségét. Ennek a folyamatnak az a lényege, hogy elfogadom a velem való azonosságukat, tehát önmagamat mint nem-ént, egy leszek a többiek között, akik a nem-énben tételeződve, abban a látszat-létben vannak, amelyről tulajdonképpeniségemben magam is felismerem, hogy nem más, mint saját üres és abszurd törekvésem a lét felé. Öntagadásom a nem-létező létben és a többiek létező személyiségekként való elismerése egy és ugyanaz. Ebben a tagadásban azonban nem vagyok többé én magam: más vagyok, negativitásomban felvérteződöm a többiek kritikátlan biztonságával. Ők ugyanis nem teszik fel a lét, helyesebben a nem-lét kérdését, mert ha valóban léteznek is *az én számomra*, akkor sem többek saját képzeteimnél, nem azonosak azzal a nemléte miatt szorongó énnel, aki én vagyok. Akár vannak tehát valójában, akár nincsenek, nekem semmiképpen sem egyebek, mint a nem-énben található lehetséges tárgyak, puszta árnyékok, amelyek az én hiányában, megalapozatlan empirikus mivoltukban nem tehetik fel a lét kérdését.

Hogyan is állíthatnám, hogy a többieknek az enyémmel azonos, ontológiai énjük van, ha tulajdonképpeniségemben még önmagamat is csak mint abszurd tényt észlelem, s a többieket legfeljebb ennek az abszurdumnak a megsokszorozásával gondolhatnám el, de sohasem mint velem kapcsolatban álló, szükségszerű létezőket? Nyilvánvaló, hogy sehogyan sem bukkanhatok

rájuk, hacsak nem-tulajdonképpeniségemben nem, mint hozzám hasonló empirikus eszközformáló eszközökre. Ebben a mivoltukban azonban nem a lét elgondolói és sóvárgói, amilyen én vagyok, hanem öntagadó és létfelejtő énem hasonmásai, azzal a különbséggel, hogy az én számomra egész létük feloldódik az empirikus árnyékvilágban, ahol észlelem őket.

Ezzel magyarázatot kap az a kérdés is, hogy miképpen rendelkezhetnek a többiek, hozzám hasonlóak lévén, nem-tulajdonképpeni megértéssel, ha ennek nélkülözhetetlen alapja, a tulajdonképpeni megértés, a tulajdonképpeni én, nem sajátjuk. A megoldás egyszerű: én magam — az Egyetlen — alapozom meg tulajdonképpeni megértésemmel a saját képzetszerű tételezettjeimnek tulajdonított nem-tulajdonképpenit.

Heidegger korántsem vonja le a fenti következtetéseket — noha premisszáiból szükségképpen következnek —, inkább bizonyítani igyekszik a többiek létét. Vajon valóban sikeresnek hiszi-e ezt a kísérletét? Nem tudjuk. Mindenesetre megpróbál kapcsolatot találni a többiekkel, de az is bizonyos, hogy létük problémáját sohasem fejti ki egzakt és egyértelmű terminusokban.

Térjünk most vissza a személytelenség kérdéséhez. Láttuk, hogyan személytelenedik el az én, amikor azonosul a sokasággal, és hogyan tételezi a többieket öntagadása során — tévesen — mint létezőket. Ebben az elszemélytelenedésben — a „Bárki"-hez való hasonulásban — minden érték egy szintre kerül, minden lendület szertefoszlik, elhal a lényeget fürkésző szellem, s az empirikus én behunyja szemét az értékek előtt, nehogy beleütközzék létük problémájába, lefékezi a tulajdonképpeni én nekilendülését, nehogy összetalálkoz-

zék szorongásában azzal, ami felé ez a nekilendülés törekszik.

A „Sein und Zeit"-nek alighanem a legszebb oldalai azok, ahol Heidegger drámai és többé-kevésbé valósághű képet fest a Bárkiről, a mindennapi élet közömbös személytelenségéről. A Bárki a köznapi banalitás céltalanságában él, s nem érzékeli a lényegi megismerés szükségletét, vagy ha igen, készen kapott vallások, etikák és filozófiák dogmatikus, kritikátlan elfogadásával szökik el előle.

Kérdezzük csak meg a férjektől és a szeretőktől, hogy miért *kell* a nőnek hűségesnek lennie. Kérdezzük meg a legelvakultabb katolikusoktól, hogy miért katolikusok. Kérdezzük meg a nyárspolgártól, hogy miért cselekszik az illem előírásai szerint. A megkérdezettek az esetek többségében nem fognak válaszolni, vagy ezt felelik: „ilyenek a társadalmi követelmények", „évezredek óta így van, apáink is ezt vallották" stb. Egyszóval a megkérdezettek többsége a személytelen Bárki tekintélyére fog hivatkozni; a ravaszabbak pedig, ürességük leplezése végett, kritikátlanul átvett kritikai álláspontra helyezkednek, azt állítva, hogy a „mondják" személytelensége csak egy meghatározott szűk területre érvényes, itt azonban nincs mit tenni ellene.

Nem vitás, hogy Heidegger a valóság megfigyeléséből szűrte le a mindennapiságra, a személytelen Bárkire vonatkozó következtetéseit, de ez a töredékes realizmus ellentmondásba kerül spekulatív előfeltevéseivel. Ha az igazi én üresnek bizonyul, milyen jogon emeljük azt a vádat, hogy a személytelen Bárki elfogadása tévelygés, eltávolodás a léttől? Bármily lapos legyen is a lét személytelen empirikus formája, mégiscsak több a Semminél, amelynek szorongó szemlélete elől az én, aligha

hibáztatható módon, a Valami látszatába menekül. A személytelen tudatnak legalább tudomása van a létről, még ha szántszándékkal elszalasztja is a lényegét.

Heidegger rámutat ugyan a személytelen Bárki tudatlanságára, de azt már nem tudja megmondani, hogy mi az, amit ez a tudatlanság nem tud. Annyit mond csupán, hogy a közömbös személytelenségben én nem vagyok én, mert elszöktem tulajdonképpeni énem Semmije, autentikus létem nem-léte elől. Ezt az énjevesztett személytelen létezést *bűnnek* nevezi.

A bűnből *a lelkiismeret kiáltása* (der Ruf des Gewissens) szólít újra önmagamhoz, s vezet vissza a kezdetekhez, tiszta énemhez, létem ürességének szorongó szemléletéhez. A lelkiismeret kiáltása ébreszt fel világbeli életem felejtő álmából.

Hogyan történik a bukás, a bűnbeesés? Ki szólít vissza innen? Hogyan hangzik fel a lelkiismeret kiáltása a Semmiből?

Erre nincs válasz, mert mindez képtelenség — feleli Heidegger —; de nem még nagyobb képtelenség-e létnélküli tudatos Ittlétem?

III.

A TEMPORALITÁS

Miután áttekintettük Heidegger felfogását a világról és a másságról, s láttuk e felfogás összefüggését filozófusunk premisszáival, tehát szemügyre vettük a heideggeri ontológia összes alapelemeit, áttérhetünk arra a kérdésre, hogy miképpen tárgyalja ez a filozófia — a Kant utáni idealizmus végső konklúziója — a tulajdonképpeni lét problémakörét.

Láttuk, hogy a szubsztanciális lét, amelyet a tudat követel meg mint saját feltételét, éppen ezért — pusztán tudati követelmény lévén — nem nevezhető létnek.

Azt is láttuk, hogy a tudat a nem-léttel azonos, és ebben a minőségében alapozza meg az ént. Már ennyiből is világos, hogy a tulajdonképpeni lét, az Egy a sokféleségben, nem lehet más, mint a Semmi. Ez tagozódik az abszurd létnélküli tudat — a gond — nekilendülése nyomán tudati sokféleséggé, s fogja össze a különbözőket a gond formai struktúrájának egységeként. Ebben a funkciójában a Semmi a *temporalitás* szerepét tölti be.

1) Az Egy és a gond formái

Az egzisztencialitás, a tényszerű ittlét és a meghatározottság egységét az idő alkotja. Az egzisztencialitás ugyanis megértő nekilendülés valami felé, s így teljesen a *jövőben* oldódik fel; a tényszerű ittlét az egzisztencialitás, a lehetőségek felé törekvés faktikus megléte, eleve adott, készen kapott jellege, amely a *múltra* utal és abban oldódik fel; a meghatározottság az én önmeghatározásával, illetve öntagadásával választott, környezetbe ágyazott lét, amelyben az én a környezetét képező dolgokat igazi létezőknek véli és *jelenlétük* illúziójában él.

A gond formai különféleségét tehát az idő kapcsolja össze egységes struktúrává.

Magyarázzuk meg pontosabban, hogy miről van szó.

Az egzisztencialitás az énnek az a lehetősége, hogy azzá legyen, ami még nem, és egyúttal ennek a lehetőségnek a tudata; vagyis az a lehetőség hogy nem-énné

legyen, hogy ne legyen többé én. A gondnak ez a formája a színtiszta jövőbeliség.

A tényszerű ittlét a lehetőség eszméjének faktikus megléte, amelyet az egzisztencialitás, a nekilendülés tételez és követel meg, mint saját létét. Ez a meglét a színtiszta múlt.

Végül, a meghatározottság azoknak a dolgoknak az összessége, amelyeket a megértés már meghatározódásuk előtt felölel mint lehetőségeket, s meghatározatlan jövőbeliségükben mindig maga előtt talál. Ezekből a lehetőségekből tevődik össze az önmeghatározó választás nyomán az én környezete, az én életében jelenlevő világ; s miután a környezetben jelenlevő dolgok nem igazi létezők, hanem csupán a létezők árnyképei, meghatározottságuk, amelyeket az én önmeghatározódása tételez, nem több a jelenlét illúziójánál.

A tulajdonképpeni jövőbeliség — a végső lehetőség — a halál; a tulajdonképpeni múlt az abszurd Ittlét nemléte; a tulajdonképpeni jelenlét az a pillanat, amikor az én átéli a jelen semmijét.

Mindez szükségképpen következik abból, amit a tudat tulajdonképpeniségéről és nem-tulajdonképpeniségéről az előző fejezetekben elmondtunk. A továbbiakban közelebbről fogjuk megvizsgálni, hogyan alkotja a három mozzanatra oszló idő a tudat tulajdonképpeniségének és nem-tulajdonképpeniségének egységét, s bizonyos értelemben az alapját.

2. A jövőbeliség primátusa és egyidejű eredete a vele egylényegű múlttal

A létezésbe való belevetettség lényegében véve azt jelenti, hogy magunk előtt találjuk a létezés lehetőségeit.

A létezés: belevetettség a létlehetőségbe, egy olyan lét képtelenségébe, ahol az én *még semmi*, és teljesen feloldódik abban a lehetőségben, hogy azzá lehet, ami valójában nem ő. Ha az én a *lét* formája és megnyilvánulása volna, akkor nem azonosulna a puszta lehetőséggel, nem úgy állna szemben a léttel, mint idegen közeggel, amelyben önmagától teljesen különbözővé alakulva, azzá lehet, ami még nem; Heidegger azonban, miután a tudatot a lét poláris ellentétévé nyilvánította, az ént a tudat individuációjaként kezeli, azaz megfosztja a léttől, és nem tulajdoníthat neki másféle létezést, mint a lehetőségekbe való belevetettség abszurdumát.

A belevetettség a létet megértő és igénylő nekilendülés tényszerű megléte és tudata, eleve adott, faktikus törekvés a lehetőségek felé. De a létlehetőség a színtiszta jövőbeliség, hiszen azt képviseli, ami még nincs; következésképpen, az idő mozzanatai közül a primátus a jövőbeliséget illeti. A jövő az idő elsődleges módusza, a tudat alapvető időformája, a többi időforma forrása.

Mielőtt folytatnánk az időformák vizsgálatát, tegyünk fel egy lényegbevágó kérdést, amely már az eddigiek alapján is megoldható, és megválaszolása egyszerűsíti a további elemzést: micsoda voltaképpen a Heidegger-féle idő, és van-e egyáltalában?

„Ha nem múlna el semmi, nem létezne az elmúlt idő; ha nem történne semmi, nem létezne az eljövő idő; ha

nem volna semmi, nem létezne a jelen" — mondja Ágoston a „Vallomások"-ban.

A hippói püspök pontosan megfogalmazta, hogy az idő események nélkül, szubsztanciális tartalom nélkül üres, nem-létező és elgondolhatatlan: egyszóval, semmi.

A folyás anélkül, hogy bármi is folyna, a tartam anélkül, hogy bármi is tartana, egyszerűen képtelenség. Az idő csak úgy gondolható el, mint a *lét* tartama, a *lét* konkrét mozzanatainak egymásutánja. Ellenkező esetben nem idő lesz többé, hanem tartam és egymásután nélküli Semmi.

A heideggeri időt a léttől idegen gondolkodás, a léttelen tudat tételezi saját semmijéből. Mi lehet hát ennek az időfolyásnak az alanya, az időmozzanatok szubsztanciális tartama? Nyilvánvalóan maga a Semmi. Ha pedig nincs olyan szubsztanciális lét, amely különféleségével és tartamával az időt mozzanatokra tagolhatná, akkor az időmozzanatok puszta fikciók, a Heidegger-féle idő azonosnak bizonyul a Semmivel.

Ennek az abszurd időnek a mozzanatai illuzórikus formák, amelyekben a tudat — a lét semmisségének tudata — a Semmi átéli. A tudat, mint tényszerűen adott nekilendülés, létnélkülisége miatti szorongásában eleve a tőle különbözőt, a létet sóvárogja, a világ felé törekszik, s törekvésével tételezi azt, ami felé törekszik. Nem a szubsztanciális lét tükröződik eszmeileg és váltja ki célként ezt a mozgást, hanem a tudat, saját semmijétől megriadva, maga lendül mozgásba, és nekilendülése követeli meg, hogy legyen valami, ami felé mozog. A lét a szorongó tudat posztulátuma. A tudat formái közül tehát az egzisztencialitást — a nekilendülést — illeti meg az elsőség, világ pedig önmagában nincs,

csak a tudat korrelátumaként létezik, mint Más, nemtudat, a nekilendülés tételezettje.

Az egzisztencialitással egyidejűleg ered és vele egylényegű a tudat második mozzanata, a tényszerű ittlét vagy világban-lét, hiszen a világ a nekilendülés korrelátuma. Minthogy azonban nem a világ követeli meg az egzisztencialitást, hanem megfordítva, a két mozzanat egyidejűsége mellett az utóbbi tölti be az alap szerepét.

A harmadik tudatmozzanat — a meghatározottság — eredetére nézve nem egyidejű az első kettővel, de csak általuk lesz lehetségessé. Az én meghatározódása — a világmeghatározás — mindig lehetséges ugyan, és ez a nem-tulajdonképpeni létlehetőség az én létének alapformája, de mégsem megy végbe kezdettől fogva, s az is előfordulhat, hogy bizonyos pillanatokban nem történik meg, helyesebben, hogy átmenetileg megszakad.

Térjünk most vissza az időhöz.

Miféle lét az, amit a nekilendülés megcéloz? A jövő, amely még nincs. De milyen lét az, ami nincs? Milyen léttel áll szemben a léttelen nekilendülés, mi az igazi végpontja, az egyetlen valódi lehetősége? A Semmi; pontosabban, a vég Semmije.

Mi a tulajdonképpeni léte a nekilendülés posztulátumának, a világnak, a lehetségesek szférájának, amelyet az egzisztencialitás megkövetel? Szintén a Semmi, de ezúttal mint kezdet. Az egzisztencialitás ugyanis, amikor a jövő igazi létét, a nekilendülés végső és egyetlen célját a Semmiben ismeri fel, szorongásában sóvárogni kezd a szubsztanciális lét után, azt kívánja, hogy amit nekilendülésével megcéloz, ilyen természetű lét legyen, és ettől a léttől ő maga is szubsztancialitást nyerhessen. Ám nem talál egyebet, mint a végső Semmit: ez a tulajdonképpeni léte a jövőnek, ami felé a nekilendülés

irányt vesz, ettől kapja kezdettől fogva a lényegét, saját semmisségét, hiszen a Semmi felé tartó nekilendülés lévén, abszurd módon öröktől fogva a Semmiben van, s jövője egyúttal a kezdete és a múltja is. A végső Semmivel szembekerülve, az egzisztencialitás a jövő semmisségében ismeri fel a múltat, a lehetőségek felé tartó nekilendülésének forrását, a kezdet Semmijét. A végső Semmi láttán kívánja meg a létet s van mindig a világban, de kívánsága puszta óhaj marad, és kezdettől fogva éppoly semmis, mint ami felé irányul.

Mi a meghatározódás tulajdonképpeni léte? A világbeli árnyak Semmijének összetévesztése a nem-tulajdonképpeni megértés részéről egy szubsztanciális lét konkrét jelenlétével. A tudat tulajdonképpeni létének — a Semminek — nem-tulajdonképpeni ideje a jelen, a jelenlét illúziója.

Mi a jelen? Miért nem-tulajdonképpeni ideje a tudat tulajdonképpeni létének?

Ezt próbáljuk megvilágítani a következőkben, leszűrve egyúttal végső következtetéseinket.

3. A jelen mint nem-tulajdonképpeni idő és a tudat nem-tulajdonképpenisége. Heidegger filozófiájának konklúziója: a teljes Semmi abszurduma

A tudat tulajdonképpeni léte a Semmi. A tulajdonképpeni tudat a Semmi tudata, de nem merő visszfénye a megkülönböztetések nélküli Semminek, amely önmagában véve semmit sem alapoz meg, hanem a lét drasztikus irracionalitásának tükörképe. Ebben a minőségében nem más, mint szorongás a vég Semmijétől,

amely ugyanakkor kezdet is, alapja és forrása a létet sóvárgó nekilendülésnek. A tulajdonképpeni tudat tehát léte igazi jövőjének és eredetének, a vég és a kezdet Semmijének tudata.

A tulajdonképpeni tudat eszerint a tulajdonképpeni múlt Semmijének tudata, mert tudatában van az igazi jövő Semmijének. Ezért sóvárogja a konkrét szubsztanciális létet, amely jelenlétével neki magának is lényeget és tartalmat adna, megszüntetné nekilendülésének abszurd ürességét. Tudjuk azonban, hogy nem ilyen létre bukkan, hanem a lét lehetetlenségére, és tulajdonképpeni létét, nekilendülésének igazi végpontját a Semmiben ismeri fel; szorongásának éppen az a forrása, hogy konkrét lét nem áll vele szemben, jelent sehol sem talál. A tulajdonképpeni múlt és a tulajdonképpeni jövő egyaránt arra az abszurdumra utal, hogy a jelen sem a tudatban, sem a tudat számára nem létezik, mert a világ — a lét eszméjének és kívánságának elkülsőlegesülése — puszta árnyék, s jelenségei, amelyek a tudattól reális, magánvaló létezésük esetén is idegenek volnának, nem alkotnak igazi jelent, nincsenek igazán jelen.

A tudat tehát eredetileg a jelen lehetetlenségének tudata. A tevékenykedés empirikus szférájában azonban, a bukás, a bűnbeesés állapotában az én vár valamire, mintha valóban történhetnék valami, és volna empirikus jövő; az igazi múlt elfelejtésével pedig megalapozza az emlékezést, mintha valóban elmúlnék valami és volna mire emlékezni. Holott a jelen — az egyetlen időforma, amely elmúlásával megvalósíthatná a múltat és valóságával előkészíthetné a jövőt — a tudat szándékos öncsalása csupán, a konkrétságnak a nem-tulajdonképpeni tudat előtt megjelenő látszata, amelyről a tudat tulaj-

donképpeniségében maga is jól tudja, hogy nem létezik.

A jelen — a létezők illuzórikus konkrétságának és szubsztancialitásának illuzórikus ideje — egymásutániság, amelyet a rettegő vagy reménykedő várakozás, az emlékező vagy felejtő emlékezet él át. Miért egymásutániság? Mert lényegében véve csak illúziója a várakozó megértésnek, amely várakozásában azzal hitegeti magát, hogy félelmeinek vagy reményeinek tárgya eljuthat, megjelenhet az illuzórikus konkrétság formáját öltve a jelenben, illetve emlékezni lehet rá vagy el lehet felejteni, mint olyasvalamit, ami elmúlt.

A lelkiismeret kiáltása — a határhelyzetekben vagy némely alkalomkor — visszaszólítja az én tudatát tulajdonképpeniségéhez. Az énnek ebben az önmagához való visszatérésében, a noluntas meghatározódásának pillanatában feltárul a konkrét lét Semmije, a jelené, amely még jelenlétnek tűnik ugyan, de már felbomlóban van árnyékaival, hogy átadja helyét az árnyékok — tehát a maga — lehetetlensége tudatának, a saját valódi léte miatt szorongó tulajdonképpeni tudatnak.

A tudat mint a valódi múltnak és jövőnek, valamint a jelen nemigaziságának tulajdonképpeni tudata, most már az összes tulajdonképpeni tudatformákat felöleli és teljességében mutatkozik meg. Így derül ki róla, hogy voltaképpen micsoda: *a mindent átfogó abszolút Semmi tudata.*

Következésképpen:

a lét a Semmivel azonos;

az idő a maga sokféleségével nem tartozik a léthez, minthogy nem a léten alapul;

a létben semmi sincs, tehát időformák sincsenek, mert a lét — amint említettük — a Semmi;

az időt éppen ezért csak a tudat tételezi a fent leírt módon.

De ha a lét a Semmi, amely egyetemességében nemcsak nem követeli meg, hanem egyenesen útját állja annak, hogy bármi is létezzék, akkor nem riasztó képtelenség-e a tudat léte?

Kétségkívül az, s Heidegger, aki tudatában van ennek, és pontosan átlátja, hogy premisszáinak elfogadása esetén az abszurdum leküzdhetetlen, ezt az abszurdumot emeli a tudat létalapjává, az abszurdum tudatát pedig a lét tulajdonképpeni tiszta tudatává.

Vajon megengedhető-e az az abszurd eljárás, amely az abszurdumra ilyen szerepet ruház? Feloldhatatlan-e az az alternatíva, hogy vagy tagadjuk a tudat létét, vagy elfogadjuk minden további nélkül léte semmisségének abszurdumát?

Nem inkább arról van-e szó, hogy maguk a premisszák hamisak és Heidegger egész filozófiája képtelenség?

Sergio Failoni 1924-ben született Velencében. Operaházunk kiváló karmesterének fia volt. Magyarországon nevelkedett, kitűnően beszélt magyarul, jól ismerte irodalmunkat. Az 1944-es fasiszta terror csúcspontján habozás nélkül vállalta a kockázatot, hogy megmentsen másokat a haláltól.

A budapesti autószerencsétlenség, amely 1968 telén véget vetett életének, egy különös pálya befejezése volt. Politikai fejlődését illetően Sergio Failoni az értelmiség legjobbjainak útját járta. Családjában mindkét ágon elevenen éltek a demokratikus hagyományok: dédapja Garibaldival harcolt és később is levelezett egykori parancsnokával, nagyapja egyike volt az első olasz szocialista képviselőknek, édesapjának nyílt antifasiszta magatartása közismert volt Budapesten. Ő maga hazájában vált radikális demokratából marxistává, a Kommunista Párt tagjává, aki korunk történelmének bonyolult fordulatai közepette is eljutott a szilárd és világos forradalmi állásfoglaláshoz.

Neve a filozófiában ismeretlen maradt. Csak néhányan tudtuk, barátai, hogy milyen rendkívüli és széleskörű adottságokkal rendelkezik. Egyformán járatos volt a zenében, az irodalomban, a filozófiában; sikeres filmek és televíziós drámák forgatókönyve fűződik a nevéhez; élete utolsó éveiben matematikával is foglalkozott. Igazi szakterülete a filozófia lett volna, képességeiben nagy művek lehetősége rejlett.

A megélhetés mindennapos gondjai keresztülhúzták ezt a lehetőséget, felőrölték a könyörtelen céltudatosságot, amely minden alkotómunka zsarnoki és elháríthatatlan követelménye. Sergio Failoni egyetlen filozófiai műve egy hétíves egyetemi disszertáció. Ebben a kötetben jelenik meg először, rövidített változatban.

Nem marxista munkáról van szó. A szerző, aki ekkor még csak útban volt a marxizmus felé, nem érinti a megvizsgált gondolatok társadalmi összefüggéseit, nyelve talán a választott témához képest is túlságosan elvont, néhol nehezen követhető. Elemzései azonban, amelyek belülről, saját logikájuk alapján világítják át Heidegger eszméit, többnyire tökéletesen helytálló következtetésekhez vezetnek. A lényegnek ilyen éles és pontos körvonalazása máig is ritka a terjedelmes Heidegger-irodalomban. Időszerűsége mellett ezért kerül nyilvánosságra ez a tanulmány, a kommunista Sergio Failoni írása, az olasz marxisták kötetében.

Rozsnyai Ervin

JEGYZETEK A BEVEZETÉSHEZ

1. *Benedetto Croce:* Materialismo storico ed economia marxista. Bari 1953. 170. old.
2. Gramsci sokoldalúan foglalkozott Benedetto Croce bírálatával. Kötetünk néhány fontosabb ilyen vonatkozású írást tartalmaz, melyeket az „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce" (A történelmi materializmus és Croce filozófiája. Torino 1949.) című kötetből vettünk át.
3. *Garin:* Cronache di Filosofia Italiana 1900—1943. Bari 1955. 205. old.
4. Lásd Gramsci értékelését: Gli'intelettuali e l'organizzazione della cultura. Torino 1950. 175—178. old.
5. „Bizonyításul hivatkozom a jelenkori historicizmus egyes formáira, amelyek különösen Olaszországban és Franciaországban olyan tudatosan, néha öntudatlanul a marxizmus egyes tolmácsolóinak munkáit áthatják. Az olasz marxizmus hagyományában jelentkezik a leghatározottabban és legkövetkezetesebben a marxizmusnak, mint holmi »abszolút historicizmusnak« az értelmezése". *Louis Althusser:* Marx — az elmélet forradalma. Bp. 1968. 185. old.
6. *Benedetto Croce:* Ciò che é vivo e ciò che é morto nella filosofia di Hegel. Bari 1907.
7. *Troeltsch:* Der Historismus und seine Probleme. Tübingen 1922. 24. old.
8. *Gentile:* La filosofia di Marx. Lásd »I fondamenti della filosofia del diritto«. Firenze 1937. 193. old.
9. Uo. 101. old.
10. *Gentile:* Teoria generale dello spirito come atto puro. III. Firenze 1946—1955. 93. old.
11. Mondolfóról lásd Rivoluzione liberale I., 22. (1922. június) 81. old.
12. Trenta anni di vita e folti del P. C. I. „Rinascita" Quaderno No. 2. Róma 1952.
13. *Togliatti:* A demokrácia és a szocializmus problémái. Bp. 1965. 345. old.
14. *Luporini:* Situazione e libertà nell' esistenza umana (1942). II. col. Firenze 1945.

15. *Della Volpe:* La teoria marxista dell' emanzionazione umano. Messina 1945. „La libertà Comunista". Messina 1946.
16. *Della Volpe:* Rousseau e Marx. Róma 1957.
17. *Togliatti:* A demokrácia és a szocializmus problémái. Id. kiad. 345. old.

JEGYZETEK A VÁLOGATÁSHOZ

1. *Valentino* — azonos Cesare Borgiával (1476—1507), VI. Sándor pápa — Rodrigo Borgia — leszármazottjával. Apja 1492-ben Valenza érsekévé emeli és hatalmas egyházi vagyonnal látja el, 1498-ban Valentinois grófságát szerzi meg, majd spanyol és francia kapcsolataira támaszkodva itáliai hódításokkal gyarapítja javait. Így jut el többek között Romagnába is.
2. *Carlo Pisacane* (1818—1857) — az 1848-as forradalmi harcok egyik kiemelkedő alakja volt. Tanulmányait halála után adták ki 1858-ban Genovában, majd 1860-ban Milánóban: „Saggi storici-politici-militari sull'Italia".
3. *Vincenzo Cuoco* (1770—1823) — író és politikus, aki 1787-ben Nápolyba kerül és itt átéli az 1799-es forradalmat, amelyről nagyszabású értekezést írt: „Saggio storico sulla rivoluzione napoletana" I—III. Milano 1801.
4. A *Risorgimento* az olasz nemzet egységének, az egységes, független, polgári olasz állam kialakulásának történeti, forradalmi jellegű folyamata, amelynek előkészítése a XVIII. század közepén megkezdődött, és megvalósítása egészen az 1860-as évekig tartott.
5. A *Proudhon—Gioberti párhuzam*mal Gramsci másutt részletesen foglalkozik. Megállapítja, hogy „A filozófia nyomorá"-ban kifejtett Proudhon-kritikát ki lehet terjeszteni Giobertire, valamint Proudhon tolmácsolásában a hegeli dialektika úgyszintén összevethető az olasz mérsékelt liberálisok hegelianizmusával. *Vincenzo Gioberti* apát (1801—1852) voltaképpen a Risorgimento harcaiban jobboldalt elhelyezkedő politikus, a mérsékelt liberálisok, az ún. neoguelfek egyik fő ideológusa. Elképzelései szerint az olasz államoknak a római pápa vezérlete alatt és az osztrák császárnak — mint a lombard-velencei királyság urának — közreműködésével kellett volna szövetségre lépniük egymással. Gramsci leszögezi: a Proudhon—Gioberti párhuzam nem homogén természetű, mégis, a kettőjük közötti különbségek ellenére az azonos filozófiai gyökerek miatt az említett történelmi fordulatokra közel azonosan reagáltak.

6. A fentiekhez hasonló összefüggéseket vet fel a *sorelizmus* is — Georges Sorel (1847—1922) anarcho-szindikalista ideológiája.
7. Vico kritikailag kezeli az „isteni gondviselést", mintegy felfedi ennek a közgondolkodásban megnyilvánuló szubjektív idealista tartalmát: „az isteni gondviselést a nyers, vad és féktelen emberek azzal az emberi érzékkel ismerték fel, amely elvesztvén reményét a természetes segítségben, a természet fölött álló segítségtől várja megmentését..." (*Vico:* Az új tudomány. Bp. 1963. 258. old.). Ismeretes azonban, hogy Vico gondolkodói magatartásában nem volt konzekvens, és az isteni gondviselés kritikájából sem vonta le a megfelelő következtetéseket.
8. Az *Akciópárt* a Mazzini által megszervezett Olasz Nemzeti Szövetségből alakult 1853-ban, azonban a Risorgimento folyamán az olasz egységért harcoló demokratikus és köztársasági mozgalmakat jelöli az olasz történetírásban. Nem egységes párt, osztálybázisa a kispolgárság volt, ami magyarázza erőinek átrendezését.
9. A Risorgimento polgári-demokratikus irányú forradalmi változásokat hozott az olasz nép történetében, és éppen a Risorgimento forradalmi jellege miatt, olasz viszonyok között is megfigyelhető a burzsoáziának mint vezető osztálynak a kettős politikája a polgári-demokratikus forradalom hajtóerőivel, a népi tömegekkel szemben. A forradalom menete során a burzsoáziának nagy szüksége van ezekre a tömegekre, a forradalom megvívása után felrúgja a velük való sorsközösséget és hatalmi rendszerét korábbi szövetségesének elnyomására, kizsákmányolására rendezi be. Még a Risorgimento ún. baloldalát is a burzsoáziának ez a hamisítatlan osztályharca jellemzi. Ez a „*transzformizmus*" elvi tartalma.
10. A polgári szociológusok közül Max Weber használja a *karizmatikus* terminust: a politikai uralom egyik típusa a karizmatikus, amelynek alapja „a rendkívüli odaadás egy személy szentsége vagy hősiessége, vagy példaadása" (*M. Weber:* Gazdaság és társadalom. Bp. 1967. 72. old.) iránt.
11. *Rotary Club* — Amerikában és Angliában értelmiségiekből álló szabadkőműves jellegű egyesület.
12. A „*cadornizmus*" — Gramsci által kialakított terminus Luigi Cadorna (1850—1928) marsall nevéből, aki az I. világháború idején az olasz hadsereg legfelsőbb parancsnoka volt. Cadorna magatehetetlen, politikai és katonai realitásokat érzékelni képtelen katonapolitikájával nagymértékben hozzájárul az olaszok súlyos veréséghez Caporettónál 1917 őszén. Mindazt a tartalmat, amit Cadorna neve fed, Gramsci a „cadornizmus" politikai terminusába sűríti.

13. Az *„egységes arcvonal”* a Lenin által javasolt Komintern antifasiszta irányvonalának, a munkás egységfrontnak „Börtönfüzetek”-beli megfelelője.
14. Gramsci 1937. április 27-én halt meg. A felszabadulás után az OKP Gramsci halálának minden tizedik évfordulójára méltó megemlékezésről gondoskodott, ezekre az alkalmakra írt Togliatti-tanulmányok a Gramsci-kutatás nélkülözhetetlen dokumentumai.
15. Gramsci és Togliatti 1911 őszén találkoznak először a torinói egyetemen. Mindketten Szardíniából jöttek sovány ösztöndíjakkal továbbtanulni.
16. Gramsci testi hibája, púpossága — ezt Togliatti tévesen állítja — nem születésétől fogva volt meg, hanem két-hároméves korától, amikor is dajkája elejtette.
17. Togliatti az OKP 1926-os lyoni kongresszusára céloz, amelynek téziseit Gramsci dolgozta ki, s ezekben a tézisekben a „déli kérdés” gazdasági, történelmi, politikai analízise valóban pontos és mély, sőt már felveti a déli paraszti tömegek szerepét a párt antifasiszta szövetségpolitikájában.
18. Togliatti itt röviden összefoglalja az I. világháborút közvetlenül megelőző zavaros politikai válsághelyzet főbb jellemzőit. A leírás kevésbé ismert eleme a *Gentiloni-paktum*. Az antiklerikális burzsoá kormányfő, Giolitti parlamenti többségének biztosítására hajlandó volt összefogni 1913-ban a katolikus Ottorino Gentiloni (1865—1952) gróffal is.
19. 1946 őszén az OKP-ra eső több mint 4 millió szavazó bejuttatja a kommunista vezetőket a parlamentbe, a szenátusba, sőt a kormányba is, s e magas állami fórumokon tevékenykedik ekkor a párt. Togliatti részt vett a köztársasági alkotmány több paragrafusának összeállításában. Nem véletlenül tartják az olasz köztársasági alkotmányt a nemszocialista alkotmányok között a legdemokratikusabbnak.
20. Az „Ordine Nuovo” 1919. május 1-én alakult meg Gramsci, Togliatti irányítása, valamint legközvetlenebb munkatársaik együttműködése mellett, és hamarosan a torinói munkások tanácsmozgalma lett az Ordine Nuovo központi témája. A torinói munkások olasz viszonyok között bizonyították, hogy a tanácsok eszméje és valósága internacionális.

TARTALOM

Bevezetés (Írta: Huszár Tibor) 5

ANTONIO GRAMSCI

Részletek „A történelmi materializmus és Benedetto Croce filozófiája" c. kötetből 43

Szabályosság és szükségszerűség 43

A politikai ideológiák elmélete 48

Filozófiai és tudományos eszperantó 53

Lefordíthatók-e a tudományos és filozófiai nyelvek? 54

Benedetto Croce filozófiája (Részletek) 62

Transzcendencia, teológia, spekuláció 62

Az etikai-politikai történelem paradigmái 64

Hogyan bírálja Croce a marxizmust? 67

A gyakorlati elem Croce álláspontjában 70

Az értékelmélet 72

A profitráta csökkenő tendenciája 76

Részletek a „Jegyzetek Machiavelliről, a politikáról és a modern államról" c. kötetből 84

A politika mint önálló tudomány 84

A nemzeti társadalmak megszervezése 98

A passzív forradalom fogalma 99

A helyzetek elemzése. Erőviszonyok 108

Megjegyzések a politikai pártok néhány szerkezeti vonásáról a szerves válság időszakaiban 122

Politikai harc és katonai háború 134

PALMIRO TOGLIATTI

Hegeltől a marxizmusig 147

Gramsci 173

A gondolkodó és a tett embere 173

ANTONIO BANFI

Részletek a „Tanulmányok a marxizmusról" c. kötetből 201

A történelmi materializmus jelentősége 201

Tanulmány a marxizmusról 220
A marxizmus egyetemességéről 238
Részletek a „Művészetfilozófia" c. kötetből 260
A funkcionális művészet 260
Művészet és társadalmiság 282

GALVANO DELLA VOLPE
A történelmi dialektika kulcsa 319
Karl Jaspers, a széplélek 343
Jegyzet a logikai pozitivizmusról 347
Egy módszer rövid vázlata 351

LOMBARDO RADICE
A reneszánsz ember 367

CESARE LUPORINI
A marxizmus filozófiai módszertana A. Gramsci gondolkodásában 393

LUCIANO GRUPPI
A hegemónia fogalma 409

NICOLA BADALONI
A historicista Gramsci a jelenkori marxizmus tükrében. 441

UMBERTO CERRONI
Részlet Marx és a modern jog c. kötetből 481
Gondolatok a család és a társadalom viszonyáról 493

SERGIO FAILONI
Lét és idő Heidegger filozófiájában (Részletek) 555
Ontológia lét nélkül 560
A bukás 571
A temporalitás 593

Jegyzetek a Bevezetéshez 605
Jegyzetek a válogatáshoz 607

Kiadja a Gondolat, a TIT Kiadója · Felelős kiadó a Gondolat Kiadó igazgatója · Felelős szerkesztő Láng Rózsa · Műszaki vezető Kálmán Emil · Műszaki szerkesztő Deák Gyuláné · A borító és kötésterv Lengyel Lajos munkája · Megjelent 4000 példányban, 30,6 (A/5) ív terjedelemben
Ez a könyv az MSZ 5601–59 és 5602–55 szabványok szerint készült

a 75 éves Kossuth Nyomdában – 70.0353